Adam Smith

La teoría de los sentimientos morales

Edición de Carlos Rodríguez Braun

Filosofía
Alianza Editorial

open access

La teoría de los sentimientos morales

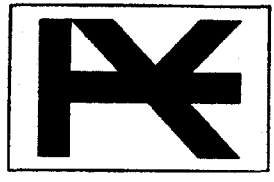
Sección: Humanidades

Adam Smith:

La teoría de los sentimientos morales

Versión española y estudio preliminar de
Carlos Rodríguez Braun

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Título original: *The theory of moral sentiments.* Obra publicada en Londres y Edimburgo en 1759; la sexta edición apareció en dos volúmenes en 1790

Creative Commons

© De la traducción y estudio preliminar: Carlos Rodríguez Braun
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1997
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88
ISBN: 84-206-0831-9
Depósito legal: M. 14.034/1997
Fotocomposición: EFCA
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Printed in Spain

Estudio preliminar[1]

En tanto que economista, no podría quejarse Adam Smith de la atención que su pensamiento ha suscitado en el mundo de habla hispana. Hay varias traducciones de *La riqueza de las naciones*, que empezaron ya en la España de finales del siglo XVIII. Sin embargo, este volumen que presentamos es la primera versión española completa que *La teoría de los sentimientos morales* ha tenido en sus casi dos siglos y medio de vida.

Tan llamativa asimetría refleja la percepción equivocada que se tiene de Smith. Es idea muy extendida que Smith es el padre de una ciencia, la economía, y de una doctrina, el liberalismo. La sabiduría popular asocia a Smith con la más célebre metáfora económica, según la cual el mercado libre actúa como una «mano invisible»

[1] Agradezco especialmente los comentarios de John Reeder, y también los de Isabel Gómez-Acebo, María A. Herrero, Victoriano Martín y Pedro Schwartz.

que maximiza el bienestar general. Esto es sólo una visión parcial de sus teorías. En ocasiones, además, se exagera y pinta a Smith como un economista contemporáneo, o neoclásico, o como un liberal extremo, y ambas imágenes son falsas. Pero la distorsión más grave es creer que Smith fue el profeta del capitalismo «salvaje», entendiendo por tal cosa un contexto económico meramente asignativo, un mercado sin justicia ni valores éticos, y sólo orientado por el egoísmo. A quien más indignaría esta descripción sería sin duda al propio Smith, que fue ante todo un moralista, un admirador de la severidad estoica que se preocupó siempre por las normas que limitan y constriñen la conducta humana.

Adam Smith nació en Kirkcaldy, un pueblo de la costa este de Escocia, cerca de Edimburgo, en fecha desconocida; fue bautizado el 5 de junio de 1723. Al igual que su admirado Newton, fue un niño póstumo: su padre, llamado también Adam Smith, había muerto pocas semanas antes. Entre esta traumática circunstancia y la débil salud del niño, se anudó una estrecha relación entre Smith y su madre, Margaret Douglas. Vivió siempre con ella, nunca se casó y de hecho la sobrevivió apenas seis años.

En 1737 ingresó en la Universidad de Glasgow y recibió la influencia de la ilustración escocesa, al estudiar con Francis Hutcheson y otros. En 1740 continúa su formación en Oxford durante seis años y en 1748 es invitado por un grupo de amigos a dictar conferencias sobre retórica, literatura y otros temas en Edimburgo. Gracias al buen resultado de esta experiencia fue nombrado catedrático en la Universidad de Glasgow en 1751, primero de Lógica y después de Filosofía Moral, una amplia denominación que incluía no sólo ética sino también derecho y ciencias humanas, sociales, económicas y políticas. Inicia entonces una firme amistad con David Hume.

En 1759 aparece su primer libro, *La teoría de los senti-*

mientos morales, que obtuvo un gran éxito y de hecho cambió la vida del autor. Merced a esta obra le ofrecen ser tutor del duque de Buccleugh. En 1764 Smith abandona la universidad y durante tres años se convierte en preceptor del joven duque, con quien viaja a Francia. Aprovecha para desplazarse a Ginebra donde conoce a Voltaire. En París traba relación con la flor y nata del pensamiento galo, como el notable economista y político A. R. J. Turgot y el famoso médico François Quesnay, líder de la primera escuela económica, la fisiocracia.

De vuelta a Kirkcaldy en 1767 y gracias a una pensión vitalicia de 300 libras al año que le concedió el duque, Smith dedica los diez años siguientes a escribir su gran obra económica, cuyo título completo es *Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, publicada en 1776.

En 1778 este padre del libre comercio fue designado Comisario de Aduanas en Edimburgo; su padre y otros antepasados habían trabajado también para el servicio aduanero. Smith cumplió con sus tareas a conciencia hasta el último día, tareas que ciertamente no eran contradictorias con su doctrina económica, puesto que él no fue partidario de la desaparición de los aranceles sino de su moderación y reforma.

Tres años antes de su muerte recibió un honor que lo llenó de emoción: fue nombrado en 1787 rector de su antigua casa académica, donde había estudiado y enseñado, la Universidad de Glasgow. No tenía dudas Smith sobre cuál había sido la etapa más feliz de su vida: los trece años en que fue profesor.

Adam Smith murió en Edimburgo el 17 de julio de 1790. Tenía sesenta y siete años.

El programa de investigación de Smith

Tras el tratado de la Unión de 1707, y la apertura comercial interior entre Escocia e Inglaterra, la economía escocesa floreció y basculó hacia el oeste, con su epicentro en Glasgow, cuyo comercio con América, especialmente en tabaco, se incrementó notablemente. En ese contexto, y con el decidido propósito de los propios escoceses de no dejar que la pérdida de autonomía política redundara en un empeoramiento intelectual, la Universidad de Glasgow registró un marcado dinamismo. Y especialmente en torno a Glasgow y a Edimburgo surgirá la escuela escocesa de filosofía moral.

El primer catedrático de esta asignatura en Glasgow fue Gershom Carmichael, que publicó en 1718 sus comentarios a *De officio* de Samuel Pufendorf, que a su vez era una respuesta a Hugo Grocio. Por tanto, cabe decir que la tradición del derecho natural pasó de Holanda a Escocia y fue desarrollada a partir del alumno de Carmichael, su sucesor en la cátedra y considerado habitualmente el fundador de la escuela, Francis Hutcheson. Otros miembros fueron Thomas Reid, Lord Monboddo, Lord Kames, Dugald Stewart y Adam Ferguson. El más famoso de todos fue David Hume, cuyas opiniones antirreligiosas le impidieron ser catedrático. En ese grupo hay que incluir a un distinguido alumno de Hutcheson, que con el tiempo ocuparía la misma cátedra en Glasgow: Adam Smith.

La escuela escocesa pretendió para la ciencia social lo mismo que Newton había logrado con la ciencia natural: una teoría general de la moral, la política y la sociedad. Ello requería el establecimiento de regularidades que probaran que los seres humanos, su psicología y sus instituciones no estaban gobernados por el mero azar. Los sentimientos humanos, así, no podían ser arbitrarios ni

aleatorios; Smith dirá que estamos «irresistiblemente sentenciados» a tener los sentimientos que tenemos. Smith participará también de la general repulsa de la escuela ante la tesis de Hobbes, que implicaba que antes del Estado no había ningún criterio moral, y que las normas del bien y del mal derivan de las leyes que dicta el poder.

Antes de publicar sus primeras obras, Adam Smith dictó un curso de filosofía moral durante muchos años en la Universidad de Glasgow. Y allí expuso con claridad cuáles eran los componentes de un amplio programa de investigación, que no pudo completar. El curso estaba dividido en cuatro secciones, sobre teología natural, ética, justicia y finalmente política y economía. Empezó a publicar sobre ética y en la última página de *La teoría de los sentimientos morales* anunció trabajos futuros sobre derecho, política y economía. Treinta años más tarde, en la «Advertencia» a la sexta edición, de 1790, reconoció que había alcanzado sus objetivos sólo parcialmente, con la publicación de *La riqueza de las naciones*, y que aún quedaba pendiente una teoría de la jurisprudencia.

Esa teoría nunca fue publicada. Los biógrafos y especialistas en Smith no han tenido la tarea fácil, puesto que el escocés era más bien reservado: no escribió ningún diario, su correspondencia fue relativamente escasa y para colmo, pocos días antes de morir, ordenó a un amigo que quemase muchos de sus manuscritos. Sin embargo, en 1895 y 1958 se descubrieron dos juegos de apuntes tomados por alumnos de Smith en los cursos 1763-4 y 1762-3, respectivamente, que han sido editados con el título de *Lecciones sobre jurisprudencia*. Aunque no se trata más que de notas de clase, las *Lecciones* exhiben el programa de investigación smithiano: presentan el esquema fundamental de lo que más tarde sería la *Riqueza* y transmiten claramente la idea de que para Smith el derecho debía estar íntimamente vinculado con la moral. Según declaró un

asistente a las lecciones de Smith, la tercera sección de su curso versaba sobre «la rama de la moral que se ocupa de la justicia».

La preocupación de Smith por las cuestiones morales se refleja no sólo en que consideró que la *Teoría* era un libro superior a la *Riqueza* sino en que siguió trabajando en la primera mientras le quedaron fuerzas, e introdujo abundantes cambios en la sexta edición, publicada poco antes de su muerte. El libro quedó finalmente organizado en siete partes. En la primera trata de la corrección de la conducta, la *propriety*, y pivota sobre la simpatía. En la segunda pasa al mérito y al demérito. Si la corrección es la armonía entre el sentimiento y la causa que lo suscita, el mérito ya versa sobre las acciones y sus consecuencias. Aquí hace su entrada el «espectador imparcial». La tercera parte analiza nuestros juicios acerca de nosotros mismos, o el deber. La cuarta toca un aspecto del sentimiento de aprobación: la utilidad. La quinta estudia hasta qué punto los sentimientos morales resultan afectados por costumbres y modas. La sexta parte es un añadido de la edición de 1790 y aborda el carácter de la virtud. Finalmente, la séptima revisa los sistemas o doctrinas de filosofía moral, los virtuosos y los licenciosos, y presenta los contornos del modelo propio de Smith, su «sistema de la simpatía».

Los especialistas han subrayado la importancia que tiene el que Smith haya dedicado sus esfuerzos, hacia el final de su vida, a una nueva versión de la *Teoría* y han destacado en la sexta edición un cierto cambio de actitud en Smith. Hubo una segunda edición revisada en 1761 y después las ediciones tercera, cuarta y quinta sin novedades dignas de mención en 1767, 1774 y 1781, pero en la sexta y última edición en vida de Smith el autor introdujo modificaciones y añadidos importantes, marcados por el patrón de la preocupación por la moral práctica y por un

pesimismo ante la corrupción moral derivada entre otros aspectos de las luchas facciosas.

Las principales modificaciones de la sexta edición son las siguientes: se añadió el capítulo III a la primera parte, sobre la corrupción de los sentimientos morales, y una parte totalmente nueva, la VI, sobre el carácter de la virtud. Smith realizó cambios también en el capítulo II, sección III, parte I, sobre el origen de la ambición y la distinción entre rangos, y en los cuatro primeros capítulos de la parte III y al final de la parte VII, sobre criterios de moral práctica.

En la cuarta edición de la *Teoría* Smith añadió un subtítulo que suprimió en las siguientes pero que explicaba bien el problema que se traía entre manos. En la portada se leía: *La teoría de los sentimientos morales, o un ensayo de análisis de los principios por los cuales los hombres juzgan naturalmente la conducta y personalidad, primero de su prójimo y después de sí mismos.*

Simpatía y espectador imparcial

Anuncia Smith en la primera parte de la *Teoría* que para el juicio moral de la conducta él pondrá énfasis en la adecuación entre sentimiento y causa que lo suscita, mientras que los filósofos se habían dedicado en su tiempo mucho más a estudiar la tendencia de los afectos a pretender o provocar determinadas consecuencias buenas o malas, es decir, al tema de la parte II, el mérito o demérito. Pero mientras que esto puede llevar aparejado objetividad, en el otro caso Smith destaca que sólo cabe abordarlo subjetivamente: asumiendo los sentimientos y circunstancias del otro. Y de ahí que abra su libro no con la noción del bien y el mal, palabras que de hecho apare-

cen muy poco, sino con la noción de la corrección o incorrección, lo propio y lo impropio.

Esta idea, como muchos componentes del esquema smithiano, tiene raíces estoicas, pero moderadas. Smith rechaza el fatalismo estoico según el cual sólo la perfección es lo correcto. Para él la clave no es erradicar toda pasión, sino moderarla. La moral, entonces, es corrección, mientras que la virtud es excelencia. Piensa que los moralistas que basan sus teorías en posturas extremistas tienden a confundir y a brindar un retrato lúgubre de la sociedad.

La corrección plantea desde el comienzo la idea de que nuestros sentimientos morales son modelados y moderados por la sociedad. El hombre está preparado por la naturaleza para la sociedad: nace en una familia, una sociedad primitiva, con principios, normas y reglas. El maestro de Smith, Francis Hutcheson, argumentaba que había un instinto social, reflejado por ejemplo en la prohibición de los matrimonios consanguíneos, que estimulaba la apertura de las familias y la sociabilidad.

¿Cómo apreciamos la corrección o incorrección de la conducta? Smith participa de la gran aportación de la escuela escocesa de filosofía moral, que puso el énfasis en los sentimientos y no en la razón. ¿Cómo obtenemos esos sentimientos? Por la simpatía.

La simpatía de Smith es curiosa, es una idea muy amplia que no debe confundirse con la benevolencia. Así como saludamos a los deudos en los funerales diciendo que los «acompañamos en el sentimiento», la teoría de Smith es que hacemos eso mismo pero ante cualquier sentimiento, feliz o penoso, y que la simpatía con las motivaciones de las personas constituye la base de nuestra aprobación moral de su conducta.

El paso siguiente es la simpatía con los sentimientos del paciente, la persona que es objeto de la acción: lo que se

juzga, entonces, no es la corrección sino el mérito de la acción.

La simpatía nunca es perfecta, nunca podemos saber exactamente cómo se sienten otras personas, pero la clave estriba en el proceso de ponerse en el lugar del otro y asumir su situación. En este proceso puede existir el amor propio, la preocupación por uno mismo, que es compatible con la preocupación por los demás. Lo que no puede existir es el egoísmo, que es incompatible con la simpatía.

Smith critica a Hutcheson, según el cual la virtud es la benevolencia; cuantas más personas reciben la benevolencia, mayor es la virtud. Por tanto, resulta más virtuoso preocuparse por la humanidad que por un hijo. En esa lógica, el amor propio nunca podía ser virtuoso. Para Smith, en cambio, el amor propio, *self-love*, es muy diferente del egoísmo, *selfishness*.

En la parte VII de la *Teoría* alega que el propio interés fomenta la práctica de virtudes amables y respetables. En contra de Bernard Mandeville escribe: «el amor propio puede ser muchas veces un motivo virtuoso para actuar». Smith es realista y plantea una mezcla de amor propio y otras fuerzas virtuosas, que precisamente limitan el amor propio. Esta es la explicación de por qué considera Smith a la justicia como lo más importante, la base de la sociedad.

También contra Mandeville arguye Smith que el pensar en nosotros mismos, por ejemplo el buscar que nos estimen, o mejor aún, el aspirar a ser objetos propios de la aprobación, no merece el nombre de vanidad. Mandeville se apoya en remotas similitudes de conductas muy diferentes para concluir que todo lo que hacemos lo hacemos por vanidad o egoísmo.

¿Debe cada persona cuidar primero de sí misma? Sí, porque está mejor preparada para esa labor que ninguna otra persona; es una de las facetas de la doctrina que más influyó sobre Smith, la filosofía estoica, por la que profe-

só un respeto que fue incrementándose con el tiempo, aunque censuró sus exageraciones y paradojas. La virtud del autocontrol o la continencia, a la que Smith concede mucha relevancia, y la de la sociabilidad, son estoicas. La idea de la mano invisible también, por el énfasis de los estoicos en la armonía natural. Y también el canto a la frugalidad y la laboriosidad, y el desprecio por las riquezas materiales.

Pero Smith tiene una perspectiva más realista y más optimista que la de los estoicos. Justifica, por ejemplo, el que nos afecten poco los males de personas que nos son lejanas, y se queja de los filósofos melancólicos que predican que como la humanidad sufre mil padecimientos, entonces no podemos disfrutar de nuestra suerte.

Sólo una virtud es indispensable para la sociedad, la justicia. Para Smith puede haber sociedad sin el afecto de las familias, sin amor recíproco, sólo por interés o utilidad, «como la de los comerciantes». Se puede vivir sin beneficencia, pero no sin justicia. Las reglas de la justicia son precisas, como las de la gramática; las de las demás virtudes son imprecisas, como las del brillo literario. De ahí la conexión entre *La teoría de los sentimientos morales* y las *Lecciones sobre jurisprudencia*: la primera explica cómo surgen las normas de la moral, necesariamente menos tajantes que las de la justicia. Kant, que fue influido por Smith, distinguirá en un contexto de defensa de la libertad entre leyes morales y jurídicas, y apuntará que los móviles de las acciones son cruciales en las primeras.

La justicia es una virtud diferente, puesto que es «totalmente correcto y cuenta con la aprobación de todas las personas el empleo de la fuerza para cumplir con las reglas de la justicia, pero no para seguir los preceptos de las otras virtudes», dice en el capítulo I de la sección II de la parte II. Es una clave básica de la sociedad liberal. Smith cultiva la antigua noción de que la justicia conmutativa, el

no lesionar al prójimo, al tratar a todo el mundo por igual protege a los más débiles.

Puede observarse lo lejos que estamos del moderno derecho tuitivo, es decir, el derecho desequilibrado con la idea de contrarrestar un presunto desequilibrio ya existente, una falacia fundamental para la expansión del Estado moderno, que creció con la excusa de proteger a grupos teóricamente débiles en manos de grupos teóricamente fuertes. El final de ese camino es el actual desconcierto moral por el cual la solidaridad parece ser concebida sólo como coacción: equivale a arrebatarle el dinero a la gente y redistribuirlo. Esto, que requiere obviamente comparaciones interpersonales de utilidad, es explícitamente rechazado por Smith, que llega a decir que no se les puede quitar a los ricos ni siquiera lo que les sobra. Es obvio que no lo declaró porque apreciara a los ricos; al contrario, los despreciaba; pero era consciente de que si se rompe esa máxima de la sociedad liberal, sería muy difícil poner freno a la expansión del poder político.

Es importante anotar que el triunfo del socialismo en el siglo XX ha estribado en que fundó sus recomendaciones de más Estado y menos libertad sobre la base de que en realidad ese era el camino virtuoso y moral. Incluso hoy, cuando se ve el fruto de impuestos y de paro que ha provocado el socialismo, éste se defiende alegando que puede actuar el mercado, pero que el Estado debe redistribuir «solidariamente». Otra vez, se supone que la moral no está en el mercado, es decir, no está en las personas libres, sino en el poder.

Ahora bien, si puede demostrarse que la pérdida de libertad y de responsabilidad que comporta la expansión del Estado tiene efectos desmoralizadores sobre las personas ¿qué decir de la moral de una sociedad formada por individuos totalmente libres que sólo atenderían a su propio interés? La respuesta de Adam Smith es que tenemos

un sentido de la corrección y de la justicia que nos lleva a respetar los intereses ajenos, aunque nadie nos obligue a hacerlo. Lo identifica con la conciencia: ella nos impide actuar sólo por amor propio y explica que actuemos desinteresadamente. No lo hacemos por amor al prójimo sino por un amor más fuerte, el amor a lo honorable y noble y digno. El ponernos en el lugar de los demás es el primer paso para vernos a nosotros como nos ven los demás, o sea, el espectador imparcial, la otra noción clave de la teoría de Smith, junto con la simpatía; en ambos casos desarrolló intuiciones de Hutcheson, Joseph Butler y David Hume.

La teoría del espectador imparcial va evolucionando en Smith. No la tiene clara al principio, como se observa en el extenso capítulo III de la parte III, que no estaba en la primera edición y sólo apareció en la segunda, de 1761, que es donde Smith introdujo más cambios, excluyendo por supuesto la sexta y última. El espectador pasa de ser real a ser supuesto, de externo a interno, de concreto a abstracto. Habla así Smith del espectador imparcial y su «representante... juez de nuestra conducta... hombre dentro del pecho». Adquiere dimensiones cuasidivinas: Smith lo llama semidiós.

En la parte III aparece la idea de la sociedad como un espejo, bella metáfora tomada del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, según el cual el hombre no es un lobo sino un espejo para el hombre. Dice Smith:

> La naturaleza, cuando formó al ser humano para la sociedad, lo dotó con un deseo original de complacer a sus semejantes y una aversión original a ofenderlos. Le enseñó a sentir placer ante su consideración favorable y dolor ante su consideración desfavorable. Hizo que su aprobación le fuera sumamente halagadora y grata por sí misma, y su desaprobación muy humillante y ofensiva.

Y Smith añade a este párrafo algo más: el ser humano no sólo quiere ser aprobado sino ser aprob*able*, es decir, comportarse bien aunque no lo aplaudan efectivamente. En los primeros capítulos de la parte III, modificados, aclara hasta qué punto la sociedad como espejo no es lo que los hombres en realidad opinan, la aprobación, sino lo que piensa el espectador imparcial, lo aprobable.

El espectador es un desdoblamiento de la personalidad. Desde el principio nos dice que es inevitable, porque no podemos *ser* las otras personas. Debemos imaginar cómo se sienten. De ahí se pasa al espectador de uno mismo. No se trata de espectadores reales sino de un acto de la imaginación: ¿cómo me juzgarían unos espectadores imparciales si supiesen todo lo que yo sé de mí? Por eso habla del espectador «bien informado». En la parte VII se observa que ese espectador, y no la utilidad individual o social, es la clave del juicio moral de la conducta correcta.

Esta teoría puede guardar alguna similitud con el superyo freudiano, aunque en Freud —que no cita a Smith— no hay en rigor un desdoblamiento personal sino una identificación con las normas parentales que en el proceso de desarrollo de la personalidad pasan a ser vividas como propias.

En todo caso, la aprobación de la conducta ajena, y de la propia, depende de la represión de las pasiones por la continencia. La consideración a los demás es lo que «intimida todas las pasiones sediciosas y turbulentas». Es una represión en el sentido de neutralización, de reducción, de genuina moderación, no es algo que se contiene sólo artificialmente y que después explota como una olla a presión. Es tentador pensar que Smith concibe la sociedad cual padre que pone límites, como si hubiese proyectado al exterior al padre que nunca conoció.

Un autor o dos

A finales del siglo XIX se planteó en Alemania lo que fue denominado *Das Adam Smith Problem*, algo que a primera vista es evidente, a saber, que el Adam Smith que escribió en la primera página de *La teoría de los sentimientos morales*:

> Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla.

no es compatible con el Adam Smith que dejó esto escrito en *La riqueza de las naciones*:

> No es la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad sino a su propio interés, y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas.

La tentación de considerar a dos Adam Smith era demasiado poderosa y algunos analistas cayeron en ella. En efecto ¿qué cosas más contradictorias puede haber que un libro sobre economía y un libro sobre moral, un libro basado en intereses y uno basado en sentimientos?

Es cierto que en la *Riqueza* hay pocas referencias a la providencia o la naturaleza, y lo que más cuenta es el propio interés y el deseo de mejorar nuestra propia condición. Pero dicho motivo está claramente presente también en la *Teoría*: «ese gran objetivo de la vida humana que denominamos el mejorar nuestra propia condición», se lee en la parte I. En la primera Smith demuestra que bajo las

reglas de la competencia la persecución del propio interés es bueno para nosotros y para los demás también, al obligarnos a trabajar y a servir a la sociedad. Esto encaja con lo que sostiene en la segunda.

La virtud fundamental de la *Teoría*, la justicia, es clave también para la explicación del desarrollo económico en la *Riqueza*. Allí aclara Smith que cada persona puede actuar libremente en el mercado «en tanto no viole las leyes de la justicia». Según su amigo y primer biógrafo Dugald Stewart, Smith declaró ya en 1755 que el camino que cualquier país debía seguir para alcanzar el máximo desarrollo era: «paz, impuestos moderados y una tolerable administración de justicia».

Hay un aspecto característico de la *Riqueza* que es la división del trabajo. En las sociedades avanzadas la única forma de conseguir los bienes que necesitamos es entrar en relación con multitud de personas y comerciar con ellas directa e indirectamente. Es típico del mercado que los productos que allí se ofrecen son resultado de múltiples decisiones tomadas por numerosas personas, con frecuencia muy distantes unas de otras, pero cuyo concurso es preciso para que los bienes sean producidos y llevados hasta los consumidores. Pues bien, esta sociedad compleja, la del mercado y el intercambio, la de seres humanos que se necesitan mutuamente, es la que tiene Smith *in mente* también en su libro sobre moral, como se ve en este interesante párrafo de la parte VII, sección II, capítulo III:

La benevolencia puede ser quizá el único principio activo de la Deidad, y hay bastantes argumentos, no improbables, que tienden a persuadirnos de que es así. No es fácil concebir desde qué otro móvil puede actuar un Ser independiente y plenamente perfecto, que no necesita nada externo y cuya felicidad es completa en sí mismo. Pero sea lo que fuere en el caso de la Deidad,

una criatura tan imperfecta como el hombre, el mantenimiento de cuya existencia requiere tantas cosas externas a él, tiene que actuar muchas veces a partir de numerosas otras motivaciones. La condición de la naturaleza humana sería particularmente hostil si los afectos que por la naturaleza misma de nuestro ser deben determinar frecuentemente nuestro comportamiento no pudiesen ser virtuosos en ninguna ocasión, ni merecer estima ni encomio por parte de nadie.

Smith es evidentemente realista y comprende que así como nuestros sentimientos pueden ser loables sin ser perfectos, el sistema de mercado, la «libertad natural», tampoco funciona a la perfección: está continuamente bloqueado por grupos de presión, políticos y económicos, que impiden que la maximización de los intereses individuales redunde en la maximización del interés común. Estos mismos factores tienen su faceta moral negativa y Smith subraya cómo las luchas facciosas, asimilables a los grupos de presión económica, corrompen nuestros sentimientos morales.

No sólo está la *Riqueza* en línea con las ideas morales de Smith, sino que puede verse como un trabajo de moral aplicada. Por ejemplo, el intervencionismo mercantilista es inmoral, quebranta la justicia y hace que el propio interés sea contradictorio con el interés general, al revés que la competencia y los tratos voluntarios, donde todas las partes pueden ganar. Es un sistema donde no hay autocontrol ni moderación de las pasiones. Y al revés, varios autores han subrayado el marcado parecido entre el hombre prudente que Smith elogia en la parte VI de la *Teoría* y el hombre frugal que es el héroe del libro II de la *Riqueza*. Asimismo, el control de las pasiones merced a la atención a los demás en el plano moral es análogo al control del mercado en el plano económico, que también

constriñe la conducta de los individuos de acuerdo a los sentimientos, opiniones y gustos de los demás.

El que se llegaran a debatir estos asuntos habría asombrado profundamente al propio Smith, que no pudo prever el destino final que iba a tener su pensamiento. Por un lado, la *Riqueza* se iba a convertir en el punto de partida de una ciencia autónoma que iba a reivindicar una absoluta independencia de la moral. Por otro lado, iba a servir como un panfleto del liberalismo sin matices y un canto a la revolución industrial. Nada de esto se tiene en pie, porque Smith jamás concibió la economía separada totalmente de la moral, fue un liberal matizado y de hecho el único sector al que cantó fue la agricultura.

Utilitarismo

Resulta interesante reflexionar sobre la relación entre el pensamiento de Smith y el utilitarismo, la doctrina que pone el énfasis en la utilidad social y en «la mayor felicidad del mayor número», lema por excelencia de los seguidores de Jeremy Bentham y que fue, por cierto, acuñado por el maestro de Smith, Francis Hutcheson. Esto tiene que ver con la imagen del Smith economista, puesto que el utilitarismo es la filosofía de la economía neoclásica y se convirtió en el gran criterio de la filosofía política contemporánea. El peso del utilitarismo es lo que subyace a la expansión del Estado, y es el núcleo del consenso socialista/conservador que ha predominado —frecuentemente amparado en argumentos morales— durante buena parte del siglo XX.

Que hay elementos utilitaristas en Smith está fuera de duda. Dice en la parte III que es natural que prevalezca un grupo numeroso sobre uno reducido. En la parte VI, al hablar de la benevolencia universal, hace un juego utili-

tarista interesante. Hay que sacrificar el interés personal, dice, al interés del grupo o estamento, más aún al de la sociedad, y más aún al del universo. Después de todo es el mayor número, sin duda. Y aquí añade: «Pero la administración del gran sistema del universo, el cuidado de la felicidad universal de todos los seres racionales, es la labor de Dios, no del hombre».

Esta remisión a la divinidad para las reformas políticas está vinculada a un problema crucial del intervencionismo, cuya propia lógica lo obliga a suponer que el Estado sabe mejor que la gente lo que es bueno para la gente. Esto es negado por Smith en las páginas finales del libro IV de la *Riqueza*:

> El soberano queda absolutamente exento de un deber tal que al intentar cumplirlo se expondría a innumerables confusiones, y para cuyo correcto cumplimiento ninguna sabiduría o conocimiento humano podrá jamás ser suficiente: el deber de vigilar la actividad de los individuos y dirigirla hacia las labores que más convienen al interés de la sociedad.

En la *Teoría* también se observa una desconfianza hacia la intervención en la sociedad. Por ejemplo, comenta Smith que la puja entre los grupos sociales (o entre las nacionalidades de un mismo Estado) no es perjudicial porque «sirve para frenar el espíritu de innovación», las reformas apresuradas. Es verdad que un buen ciudadano debe aspirar a mejorar la posición de sus conciudadanos, pero de *todos*. Smith advierte contra las reformas acometidas por espíritu partidista, que benefician a sectores, no al conjunto. Es un tipo de argumentación que difícilmente encaje con el utilitarismo, que por necesidad es discriminador. Quizá por ello I. S. Ross, su más reciente biógrafo, habla del «utilitarismo contemplativo» de Smith.

La brecha entre esta noción de carácter general y el uti-

litarismo de Bentham, que subyace en toda la corriente socialista e intervencionista moderna, y que ha dado lugar a desarrollos del utilitarismo más o menos compatibles con el liberalismo, fue sintetizada así por John Gray: «Mientras que en la escuela escocesa el principio de utilidad operó básicamente como principio explicativo para comprender la aparición espontánea de instituciones sociales, y fue empleado solamente para evaluar sistemas sociales globales, Bentham lo desarrolló para valorar medidas políticas específicas».

Todo esto sugiere una posición conservadora, y hay elementos al respecto en Smith, con claros apoyos al mantenimiento del gobierno, siempre que garantice el orden público. En caso contrario, el prudente Smith advierte en la parte VI que se requiere «el máximo ejercicio de sabiduría política», para decidir si vale la pena cambiar las cosas o no.

Esto tiene que ver con la idea de que es la acción y no la limitada razón humana la que da lugar a las instituciones. El hombre, como dice Ferguson, «tropieza con instituciones». Es un motivo para, a la hora de cambiarlas artificialmente, tomarse la tarea con cuidado. Así, Edmund Burke, declarado admirador de la *Teoría*, a la que describió como «una de las más hermosas obras de teoría moral», censuró en sus *Reflexiones* de 1790 a los revolucionarios franceses por haber pretendido «empezar desde cero», sin reconocer la importancia de las instituciones existentes. La misma idea, en armonía con el pensamiento de Adam Smith, está presente medio siglo más tarde en *El antiguo régimen y la revolución*, de Tocqueville.

La moderación smithiana se observa en los criterios que recomienda seguir para las reformas, en el capítulo II de la sección II de la parte VI. Las reformas han de acometerse con cautela y con una permanente atención al consenso popular. Hay que adaptarse a lo que piensa la

gente y seguir el consejo de Solón: no buscar el mejor sistema sino el mejor que el pueblo sea capaz de tolerar. En estas páginas, escritas después de la *Riqueza*, se opone a los doctrinarios y pinta un retrato crítico del *man of system*, que

> se imagina que puede organizar a los diferentes miembros de una gran sociedad con la misma desenvoltura con que dispone las piezas en un tablero de ajedrez. No percibe que las piezas del ajedrez carecen de ningún otro principio motriz salvo el que les imprime la mano, y que en el vasto tablero de la sociedad humana cada pieza posee un principio motriz propio, totalmente independiente del que la legislación arbitrariamente elija imponerle.

Esto no significa sumergirse en un pragmatismo ideológicamente acomodaticio y vacío. Hay que tener una doctrina, pero «el insistir en aplicar, y aplicar completa e inmediatamente y a pesar de cualquier oposición, todo lo que esa idea parezca exigir, equivale con frecuencia a la mayor de las arrogancias». La conclusión de estas reflexiones sobre las reformas políticas es: «los príncipes soberanos son con diferencia los más peligrosos de los teóricos políticos».

En la parte VII vuelve a subrayar que muchos son preferibles a uno, al referirse a los estoicos. Pero aquí la recomendación es no interferir en el plan divino, que maximiza el bienestar del universo, «la máxima felicidad de todos los seres racionales y sensibles». Sostiene Smith que si nuestra prosperidad es incompatible con la del conjunto, debemos ceder. Pero ¿cuándo ocurre eso? Cuando hay monopolios y privilegios; en el mercado competitivo —que es, adviértase, imparcial— no bulle el antagonismo entre nuestra prosperidad y la ajena, no es necesario que los demás pierdan para que nosotros ganemos.

Hay un párrafo que ha llamado la atención en el capítulo III, sección II, parte VII:

> Aunque el criterio mediante el cual los casuistas suelen discriminar entre lo bueno y lo malo en la conducta humana es su tendencia al bienestar o al desorden de la sociedad, no se sigue que la consideración al bienestar social deba ser la única motivación virtuosa de los actos, sino sólo que en cualquier competencia debe equilibrarse frente a todas las demás motivaciones.

En una nota a la edición inglesa de la *Teoría*, D. D. Raphael y A. L. Macfie apuntan que es extraño que esta idea fuese aceptada por un adversario del utilitarismo. Cabría, en cambio, interpretarla como que alude a una faceta más, a una motivación que hay que considerar junto a todas las otras, es decir, las que *no* prestan atención principalmente al bienestar social. Sólo Dios actúa exclusivamente por benevolencia y exclusivamente con miras a la felicidad universal. El hombre, que actúa por móviles diversos, tiene un orden de preocupaciones genuinas: su propia felicidad, la de su familia, sus amigos, su país. Y no debe desatender los «distritos» más modestos por preocuparse de la felicidad universal.

¿Qué papel cumple la utilidad, entonces? Un papel importante, pero matizado y secundario. La utilidad no es el fundamento por el que aprobamos la virtud. Ese fundamento es la propiedad o corrección. La matización del utilitarismo en Smith necesariamente nos conduce a la figura más importante de la ilustración escocesa, David Hume.

Smith y Hume

Cualquier persona familiarizada con las obras de Hume comprobará con sólo hojear la *Teoría de los senti-*

mientos morales que Smith está en deuda con su amigo y que ha procurado elaborar el sistema que Hume plasma en el *Tratado sobre la naturaleza humana* y la *Investigación sobre los principios de la moral*. Esta deuda es aparente desde la primera página de la *Teoría*. Para Hume, en efecto, los seres humanos no son egoístas por naturaleza sino justo lo contrario: por naturaleza están interesados en los demás. Yerran, denuncia Hume, los que piensan que el hombre está totalmente corrompido y que es incapaz de acciones desinteresadas.

La división de las virtudes en la *Teoría* se basa en Hume, aunque el énfasis en el autocontrol es original de Smith. En el capítulo III, sección II, parte VII, dice Smith que «la única diferencia» entre su sistema y el de Hume es que para Smith la simpatía o el afecto correspondiente del espectador es la medida natural y original del grado correcto de las emociones. Para Hume la clave es la simpatía del espectador con la utilidad de los efectos de las diversas cualidades. Esta simpatía es diferente de las dos que utiliza Smith: la simpatía con los motivos del agente y la simpatía con los sentimientos de las personas afectadas por sus actos. Según Smith, la simpatía de Hume es la misma que nos lleva a admirar una máquina bien diseñada. Ninguna máquina puede ser objeto de la simpatía sobre la que está pensando Smith.

Smith no es habitualmente considerado en la historia de las ideas no económicas. No debería ser así, pero se toma a Hume como centro y a Smith como un discípulo. Quizás esto explique por qué los utilitaristas los identificaron y consideraron a Smith uno de los suyos. Lo cierto es, empero, que Smith se aparta de Hume porque no cree que la utilidad pueda dar cuenta de la conducta humana. No puede explicar adecuadamente nuestra preocupación por los demás, que requiere un principio distinto tanto de la utilidad de Hume como de la benevolencia de Hutche-

son y de la corrección extrema de los estoicos. Ese principio, reflejado en la simpatía y el espectador imparcial, es el amor a lo honorable, el aprecio a la dignidad de nuestra propia personalidad.

Según la *Teoría*, rechazamos la injusticia no sólo porque disuelve la sociedad; a veces ni pensamos en ese efecto letal, aunque sea verdadero. E incluso las acciones penales plenamente justificadas por motivos sociales pueden ser rechazadas o ser objeto de desconfianza, una desconfianza inconcebible si sólo la utilidad pública fuera la razón de ser de la justicia. Es el caso del centinela que se duerme y es por ello ejecutado. Smith insiste en que no sentimos lo mismo por él que por un asesino: nos indigna más éste.

La visión de Smith es, entonces, diferente de la de Hume: no es materialista, no halla tanta virtud en la sociedad comercial, su idea del derecho tiene un fundamento moral, no es utilitarista, ni positivista, ni relativista, y desde luego Smith es más cauto que Hume en la expresión de sus sentimientos religiosos.

El problema de la religión

Una temprana reseña de la *Teoría* subrayó ya en 1759 que no tenía nada contrario a los principios religiosos. Hay que recordar que no pocos moralistas británicos habían tenido problemas con la Iglesia: así ocurrió con Shaftesbury, con Hutcheson —que era ministro presbiteriano, por cierto—, con el propio Smith y por supuesto con Hume. Los moralistas escoceses mantenían una postura moderada que chocaba con el estricto calvinismo entonces predominante. En sus años de estudiante en Oxford, Smith había probado tanto el rigor como el atraso que comportaba la influencia eclesiástica: allí todavía no

se estudiaba a Locke y el propio Smith fue amonestado al ser sorprendido leyendo el *Tratado* de Hume.

La Iglesia católica, por su parte, sale mal parada en la *Teoría* en unos párrafos muy condenatorios a propósito de la confesión, que Smith tacha de superstición. Los casuistas católicos habían pretendido alcanzar lo imposible en el campo moral: la precisión de la justicia. Comparte la crítica de Hume a la teología por haber condicionado la filosofía y sobre todo la ética. Y la teología, apunta Hume en su *Investigación*, «no admite compromisos», es rígida en exceso y no se corresponde con «los imparciales sentimientos de la mente». Por otro lado, aunque nunca fue tan lejos como Hume, está claramente en contra del fundamentalismo religioso y parece preferir la religión natural de los antiguos estoicos al cristianismo. Pero ¿qué mensaje transmite este libro sobre la existencia de Dios?

No se trata de una obra religiosa sino de moral laica. No hay referencias a la inmortalidad del alma y virtualmente tampoco a la vida después de la muerte —lo que fue detectado por algún perceptivo crítico que Smith tuvo en el campo eclesiástico—, pero sí hay bastantes alusiones a la «Deidad» y ella está detrás de la explicación última de los sentimientos morales. Si los tenemos, si no dependen de la razón, si integran nuestra naturaleza, alguien debió ponerlos ahí. Ronald Coase ha destacado que a pesar del afán de los escoceses por investigar la naturaleza humana, sabían en realidad muy poco. Así, el empleo por Smith de la expresión naturaleza o Dios u otros circunloquios representa para Coase más una evasión que una respuesta. Los escoceses escribieron cien años antes que Mendel y Darwin. Carecían de una teoría de la evolución y de la noción de que la humanidad tiene miles de años, tiempo durante el cual ha podido actuar la selección natural y la evolución dar lugar a criterios psicológicos y morales que en otras circunstancias serían inexplicables, o que habría

que atribuir inevitablemente a la providencia divina; F. A. Hayek desarrolla esta idea en *La fatal arrogancia*.

En cualquier caso, la tradición cristiana gira en torno a un dios trascendente y personal, y su religiosidad es vertical, con el énfasis puesto en la relación más o menos directa con el creador. Nada de esto está presente en Smith. Su dios es un dios no personal sino cósmico, como el de los estoicos, que crea la naturaleza y ordena y prescribe reglas generales. Su religión es fundamentalmente horizontal, es decir, es un referente moral.

Smith no es ateo ni relativista y plantea una alternativa deísta al nihilismo moral, una naturaleza divina —o desconocida— y un dios terrenal que se expresa en las leyes de la naturaleza y las regularidades de la moral individual, signadas por el espectador imparcial, y la respetable virtud de la continencia, a la que confiere un rango de principio natural.

Aunque no sabemos prácticamente nada de lo que el escocés enseñaba en la primera sección de sus lecciones de Glasgow sobre filosofía moral, la referida a la teología natural, es claro que la moral de Smith es compatible con la moral cristiana; incluso se refiere explícitamente en la parte I al amor al prójimo, identificando el mandamiento cristiano con su propia visión religiosa estoica, de la sociabilidad y la continencia:

> Así como amar al prójimo como a nosotros mismos es la gran ley de la cristiandad, el gran precepto de la naturaleza es amarnos a nosotros mismos sólo como amamos a nuestro prójimo, o, lo que es equivalente, como nuestro prójimo es capaz de amarnos.

Economía, política y moral

Al igual que Hume, Smith considera que la búsqueda de la riqueza, un empeño que juzga vano, tiene su faceta útil: «Esta superchería es lo que despierta y mantiene en continuo movimiento la laboriosidad de los humanos», dice en el capítulo I de la parte IV. Pero dice algo más: este censurable afán de riquezas tiene consecuencias no deseadas. Los ricos son egoístas y avariciosos, pero por serlo gastan su dinero en fastuosidades para satisfacer sus caprichos, y al hacerlo alimentan a los trabajadores y les dan cosas que éstos «en vano habrían esperado obtener de su humanidad o su justicia». El resultado es que una *mano invisible* termina por distribuir los bienes «casi» de la misma forma en que se habrían distribuido si la tierra hubiese sido dividida en partes iguales. Si en la *Riqueza* demuestra que el mercado libre da como resultado la asignación más eficiente de los recursos, en la *Teoría* parece sugerir que la no intervención se traduce en la distribución más justa de los mismos:

> Los ricos sólo seleccionan del conjunto lo que es más precioso y agradable. Ellos consumen apenas más que los pobres, y a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque sólo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus propios vanos e insaciables deseos, dividen con los pobres el fruto de todas sus propiedades. Una mano invisible los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie.

Aquí se plantea nuevamente el equívoco de que basta con dejar a los seres humanos comportarse libremente, *de*

cualquier manera, sin moral ni principios, para obtener resultados económicos y sociales óptimos. Smith no lo cree así: la justicia es indispensable y la benevolencia es el más bello adorno de la sociedad en libertad. La riqueza, en cambio, es despreciable: «el pordiosero que toma el sol a un costado del camino atesora la seguridad que los reyes luchan por conseguir», ironiza al finalizar el párrafo de la mano invisible, en el capítulo I de la parte IV. Lejos de ser, entonces, un capitalista amoral, lo más excelso para Smith es la virtud.

Ahora bien, como la justicia a la que se refiere es la conmutativa, se plantea el problema de los pobres, de la solidaridad y la compasión. Ambas virtudes son loables para Smith, quien además afirma que la libertad de mercado es lo que más favorece a los pobres. Parece que estamos muy lejos del moderno Estado redistribuidor, que precisamente ha crecido con el argumento de que el mercado libre y la virtud individual no son suficientes para garantizar logros sociales como la igualdad y el bienestar. ¿No hay lugar para la justicia distributiva? Sí, pero aquí Smith sabe que el terreno es resbaladizo y se mueve con mucho cuidado. Tiene esto que decir en el capítulo I, sección II, parte II:

> Al magistrado civil se le confía el poder no sólo de conservar el orden público mediante la restricción de la injusticia sino de promover la prosperidad de la comunidad, al establecer una adecuada disciplina y combatir el vicio y la incorrección; puede por ello dictar reglas que no sólo prohíben el agravio recíproco entre conciudadanos sino que en cierto grado demandan buenos oficios recíprocos. Cuando el soberano ordena lo que es meramente indiferente y que antes de sus instrucciones bien podía omitirse sin culpa alguna, desobedecerle se vuelve no sólo reprochable sino punible. Entonces, cuando ordena aquello que antes de sus mandatos no podía eludirse sin el mayor reproche, ciertamente la desobediencia se vuelve mucho más punible. De

todos los deberes de un legislador, es éste quizá el que exige la máxima delicadeza y reserva para ser ejecutado con propiedad e inteligencia. Dejarlo totalmente de lado expone a la comunidad a brutales desórdenes y horribles atrocidades; y excederse en él es destructivo para toda libertad, seguridad y justicia.

Vemos, por tanto, a un Smith dispuesto a un cierto margen de intervencionismo estatal, algo que sólo sorprenderá a quienes ignoran los textos del pensador escocés, que también en *La riqueza de las naciones* admitió diversas interferencias del Estado en su sistema de libertad natural. En la *Teoría* apoya las «primas y otros estímulos» para ayudar a la industria, cuyo desarrollo es un objetivo «noble y magnífico». Cree que hay efectivamente grandes intereses nacionales, que es importante la preocupación por la felicidad de la sociedad, y que «las disquisiciones políticas son las más provechosas de todas las obras analíticas».

Aquí parece haber una contradicción con el antiutilitarismo de Smith, pero véase esta perla: se busca la felicidad pública por aprecio a lo sistemático, a un orden, y no por el interés de los particularmente concernidos por las medidas tomadas. Menciona a grandes líderes políticos que son muy poco humanitarios, y a personas muy benevolentes pero totalmente desprovistas de espíritu cívico. Hemos visto ya que aunque cree que la personalidad más noble es la del reformador y el legislador, aclara que es muy peligroso que los príncipes se vuelvan teóricos de la política. Y en la *Riqueza*, al final del párrafo donde se refiere a la mano invisible del mercado, es tajante: «Nunca he visto muchas cosas buenas hechas por los que pretenden actuar en bien del pueblo».

En las décadas finales del siglo XX la visión romántica utilitarista del Estado maximizador del bienestar general ha sido puesta en cuestión, y a los «fallos del mercado» que esgrimían los socialistas como excusa para la expan-

sión pública se han opuesto los fallos del propio Estado. Ninguna de estas deficiencias, desde luego, habría llamado la atención de Smith.

Desprecia Smith la lucha partidista y el único perfil del político que admira es precisamente el que es capaz de elevarse sobre su propia facción:

> si posee suficiente autoridad como para imponerse a sus propios partidarios y lograr que actúen con temperamento y moderación adecuados (lo que frecuentemente no es el caso), a veces podrá rendir a su país un servicio mucho más esencial e importante que las mayores victorias y las más extensas conquistas. Puede restablecer y mejorar la constitución, y desde el carácter dudoso y ambiguo de líder de una facción puede pasar a asumir el carácter más insigne y noble de todos: el del reformador y legislador de un gran estado, y por la sabiduría de sus instituciones garantizar la paz interior y la felicidad de sus compatriotas durante muchas generaciones.

Por tanto, Smith no es un liberal dogmático, pero no cabe dudar de que es un liberal. Ello se observa en la cautela con que recomienda cualquier intervención, en su advertencia ante la ignorancia de los gobernantes, en su rechazo de la redistribución política de la renta, en su visión de la justicia como esencialmente imparcial y conmutativa, y en su reconocimiento de que la primera labor de las personas es cuidarse a sí mismas, y de que la espontaneidad de los mecanismos del mercado puede resolver los problemas mejor que a través de la coacción. Otra forma de ver su liberalismo es que sólo concibe la competencia en un marco de reglas. Como subraya en la parte II:

> En la carrera hacia la riqueza, los honores y las promociones, [el hombre] podrá correr con todas sus fuerzas, tensando cada nervio y cada músculo para dejar atrás a todos sus rivales. Pero si empuja o derriba a alguno, la indulgencia de los espectadores se esfuma. Se trata de una violación del juego limpio, que no podrán aceptar.

La moral de esta sociedad es la que estudia Smith. No piensa en un contexto autoritario ni en uno donde predomine el fundamentalismo religioso. Piensa en una sociedad liberal y por eso es interesante la *Teoría*, porque nos sirve para comprender la complejidad de nuestro propio tiempo sin necesidad de hundirnos en el cinismo: Smith contempla una sociedad de personas interesadas en sí mismas, pero con valores morales.

A pesar de su título, este no es un libro abstracto. Sea porque su origen está en las notas de Smith para sus clases, sea porque deseaba ratificar la validez de sus argumentos con contrastaciones empíricas, la *Teoría* alberga numerosas referencias históricas y literarias —no siempre acertadas— y cuenta con observaciones inteligentes sobre las cuestiones más variadas de la conducta humana y sus normas y principios. Smith explica desde por qué se retiran los platos después de comer o por qué los adornos tienen determinadas formas o por qué las personas aficionadas a los relojes no son necesariamente las más puntuales, hasta por qué nos da más vergüenza llorar ante los demás que reír o por qué hay un mandamiento que ordena a los hijos honrar a los padres y no hay ninguno que exija a los padres honrar a los hijos.

Un aspecto muy chocante de este libro es precisamente su tema. La moral, en efecto, no está de moda, menos aún las reglas y menos aún las reglas no racionales, que modestamente aceptan que hay principios acumulados a lo largo de milenios, con los que no se puede jugar arbitrariamente. Nuestra época va en la dirección opuesta, la de la tradición que «superó» la rigidez de la teología mediante la modernidad del relativismo moral. La invasión del Estado en la vida individual y social ha venido impulsada por una ideología presuntamente progresista, que confía ciegamente en la razón para organizar la sociedad, que minusvalora la responsabilidad individual en todos

los campos (por eso no cree que haya que castigar ejemplarmente a los delincuentes), y que cree que toda religión es una rémora y toda norma moral, una antigualla.

Esta visión moderna está tan equivocada como quienes piensan que la economía y la moral están necesariamente desvinculadas. No cabe atribuir tal deficiencia a Adam Smith. Quien se acerque, entonces, a *La teoría de los sentimientos morales* hallará un complemento a *La riqueza de las naciones*. Encontrará un fino retrato de la psicología humana y un excelente manual de moral práctica y secular, plagado de sugerencias para acometer digna y hasta felizmente la magnífica y misteriosa empresa de vivir.

Lecturas

Esta es la primera edición española de *La teoría de los sentimientos morales*, puesto que hasta hoy sólo existía una versión muy incompleta publicada en México por el Fondo de Cultura Económica. En cambio, hay varias traducciones de la gran obra económica de Smith. Pueden verse:

Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, R. H. Campbell y A. S. Skinner (eds.), 2 vols., Barcelona, Oikos-tau, 1988. Es la traducción de la *Glasgow edition*.

Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, edición de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Los otros escritos de Smith no han sido traducidos, con la excepción de:

Adam Smith, *Lecciones sobre jurisprudencia*, edición de Manuel Escamilla Castillo, Granada, Editorial Comares, 1995. Son las notas más extensas, correspondientes al curso 1762-3.

En cuanto a la gran figura de la escuela escocesa, David Hume, muchos de sus textos han sido vertidos al idioma es-

pañol. Está la obra del joven Hume que Adam Smith fue reprendido por leer a hurtadillas en Oxford:

David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, edición de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1988.

Y especialmente véase el texto de 1751:

David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, edición de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

En lo que se refiere a los restantes miembros de la escuela, la única de sus obras traducida al español es:

Adam Ferguson, *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.

Es recomendable leer el libro que para Smith era el ejemplo de los «sistemas licenciosos» pero que para Hayek y otros es un anticipo de la idea de los órdenes sociales formados sin previo designio:

Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, edición de F. B. Kaye, traducción de José Ferrater Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Para la vida de Smith véase:

E. G. West, *Adam Smith. El hombre y sus obras*, Madrid, Unión Editorial, 1989.

El mejor estudio disponible sobre la economía clásica, que permite analizar a Smith y sus sucesores es:

D. P. O'Brien, *Los economistas clásicos*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Hay un artículo famoso, que demuestra los límites del liberalismo de Smith y plantea la contradicción entre *Riqueza* y *Teoría*:

Jacob Viner, «Adam Smith y el *laissez faire*», en J. J. Spengler y W. R. Allen (eds.), *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall*, Madrid, Tecnos, 1971.

La continuidad entre Smith y el pensamiento anterior es destacada en este trabajo incluido en el mismo volumen editado por Spengler y Allen:

William D. Grampp, «Los elementos liberales en el mercantilismo inglés».

Pueden verse los comentarios de Hayek sobre Smith, Hume y Mandeville en:

F. A. Hayek, *La fatal arrogancia*, volumen I de las *Obras Completas*, Madrid, Unión Editorial, 1990.

F. A. Hayek, *La tendencia del pensamiento económico*, volumen III de las *Obras Completas*, Madrid, Unión Editorial, 1995.

Hay buenos artículos sobre Smith en:

Hacienda Pública Española, No. 23, 1973; No. 40, 1976; y No. 59, 1979.

Información Comercial Española, No. 519, noviembre, 1976.

Moneda y Crédito, No. 139, diciembre 1976; y No. 141, junio 1977.

La investigadora española María Elósegui Itxaso ha publicado tres interesantes artículos:

«El derecho del ciudadano a la participación en la vida política en Hume, Smith y la Ilustración escocesa», *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. VII, 1990.

«En torno al concepto de simpatía y el espectador imparcial en Adam Smith o la sociedad como espejo», *Eurídice*, I, 1991.

«Utilidad, arte, virtud y riqueza en la Ilustración escocesa», *Telos*, Nos. 1-2, 1992.

Y también pueden verse los siguientes trabajos de autores españoles:

Victoriano Martín, «Baruch Spinoza y Adam Smith sobre ética y sociedad», en P. Schwartz, C. Rodríguez Braun y F. Méndez Ibisate (eds.), *Encuentro con Karl Popper*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Victoriano Martín, *Naturaleza humana y orden económico. Las fuentes de la ética y la economía de Adam Smith*, de próxima aparición.

Pedro Schwartz y Victoriano Martín, «La ética del amor propio en Spinoza, en Mandeville y en Adam Smith», *Información Comercial Española*, No. 691, marzo 1991.

José Luis Tasset Carmona, «La ética de Adam Smith: hacia un utilitarismo de la simpatía», *Thémata. Revista de Filosofía*, No. 6, 1989.

En idioma inglés existe la justamente famosa *The Glasgow edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, una magnífica colección que comprende: *The theory of moral sentiments*, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, *Essays on philosophical subjects*, *Lectures on rhetoric and belles lettres* y *Lectures on jurisprudence*, todos ellos con excelentes estudios introductorios redactados por grandes especialistas, así como *Correspondence of Adam Smith* y dos volúmenes asociados, *Essays on Adam Smith* y, de reciente aparición, *The life of Adam Smith*. Estos títulos han sido publicados por Oxford University Press a partir de 1976 en tela; de todos ellos, asimismo, salvo los dos últimos, hay ediciones en rústica publicadas en la colección Liberty Classics de Liberty Press, Indianápolis.

La bibliografía sobre Smith en lengua no española es vastísima y además vive en la actualidad un florecimiento precisamente en los problemas relativos a la *Teoría de los sentimientos morales* y su vinculación con el resto de la obra del pensador escocés. Para aquilatar el panorama de las múltiples y ricas líneas de investigación que ha inspirado Smith pueden consultarse tres importantes colecciones de artículos en inglés:

Mark Blaug (ed.), *Adam Smith (1723-1790)*, 2 vols., Aldershot, Inglaterra, Edward Elgar, 1991.

J. C. Wood (ed.), *Adam Smith. Critical Assessments*, 4 vols., Londres, Croom Helm, 1984.

—, *Adam Smith. Critical Assessments. Second Series*, 3 vols., Londres, Routledge, 1994.

LA TEORÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES

Advertencia (sexta edición, 1790)

Desde la primera publicación de la *Teoría de los sentimientos morales*, hace muchos años, a comienzos de 1759, se me han ocurrido muchas correcciones y bastantes ejemplos de las doctrinas que contiene. Sin embargo, las diversas ocupaciones en que me he visto necesariamente envuelto por los accidentes de la vida me han impedido hasta ahora revisar el libro con el cuidado y la atención que siempre había pretendido. El lector comprobará que las principales modificaciones que he realizado en esta nueva edición se hallan en el último capítulo de la sección tercera de la parte primera y en los cuatro primeros capítulos de la parte tercera. La parte sexta en esta edición es completamente nueva. En la séptima parte he agrupado la mayoría de los pasajes referidos a la filosofía estoica, que en las ediciones anteriores se hallaban dispersos a lo largo de la obra. He procurado asimismo explicar más en detalle y examinar con más precisión algunas de las doctrinas de esa célebre escuela. En la cuarta y última sección de la

misma parte he incluido algunas observaciones adicionales acerca del deber y principio de la veracidad. Asimismo, en otros lugares hay otros cambios y correcciones de no mucha importancia.

En el último párrafo de la primera edición del presente libro declaré que en otro discurso procuraría exponer los principios generales del derecho y el gobierno, y las diferentes revoluciones que han experimentado en las diversas edades y etapas de la sociedad, no sólo en lo concerniente a la justicia sino también la administración, las finanzas públicas y la defensa, y todo lo demás que sea objeto del derecho. He cumplido mi compromiso parcialmente en la *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, en lo referido a la administración, las finanzas y la defensa. Queda la teoría de la jurisprudencia, un proyecto largamente acariciado y cuya ejecución se ha visto obstruida por las mismas ocupaciones que me han impedido hasta ahora la revisión del presente libro. Aunque creo que mi muy avanzada edad me hace abrigar pocas esperanzas de completar esta gran obra satisfactoriamente, no he abandonado totalmente el proyecto y deseo continuar aún bajo la obligación de hacer lo que me sea posible; por ello he dejado el párrafo en esta edición tal cual fue escrito hace más de treinta años, cuando no tenía ninguna duda sobre mi capacidad de cumplir todo lo que allí se anunciaba.

Parte I

DE LA CORRECCIÓN DE LA CONDUCTA

Sección I

Del sentido de la corrección

1. De la simpatía

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. Tal es el caso de la lástima o la compasión, la emoción que sentimos ante la desgracia ajena cuando la vemos o cuando nos la hacen concebir de forma muy vívida. El que sentimos pena por las penas de otros es una cuestión de hecho tan obvia que no requiere demostración alguna, porque este sentimiento, como todas las otras pasiones originales de la naturaleza humana, no se halla en absoluto circunscrito a las personas más virtuosas y humanitarias, aunque ellas quizás puedan experimentarlo con una sensibilidad más profunda. Pero no se halla desprovisto de él totalmente ni el mayor malhechor ni el más brutal violador de las leyes de la sociedad.

Como carecemos de la experiencia inmediata de lo que

sienten las otras personas, no podemos hacernos ninguna idea de la manera en que se ven afectadas, salvo que pensemos cómo nos sentiríamos nosotros en su misma situación. Aunque quien esté en el potro sea nuestro propio hermano, en la medida en que nosotros no nos hallemos en su misma condición nuestros sentidos jamás nos informarán de la medida de su sufrimiento. Ellos jamás nos han llevado ni pueden llevarnos más allá de nuestra propia persona, y será sólo mediante la imaginación que podremos formar alguna concepción de lo que son sus sensaciones. Y dicha facultad sólo nos puede ayudar representándonos lo que serían nuestras propias sensaciones si nos halláramos en su lugar. Nuestra imaginación puede copiar las impresiones de nuestros sentidos, pero no de los suyos. La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor. Cuando incorporamos así su agonía, cuando la hemos adoptado y la hemos hecho nuestra, entonces empieza a afectarnos, y temblamos y nos estremecemos al pensar en lo que él está sintiendo. Así como el dolor o la angustia de cualquier tipo provocan una pena que puede ser enorme, el hacernos a la idea o imaginar que los padecemos suscita la misma emoción en algún grado, en proporción a la vivacidad o languidez de dicha concepción.

Que tal es la fuente de nuestra conmiseración, que concebimos o nos vemos afectados por lo que siente la persona que sufre al ponernos en su lugar, puede ser demostrado mediante varias observaciones obvias, si no se piensa que es algo suficientemente evidente por sí mismo. Cuando vemos un golpe a punto de ser descargado sobre la pierna o el brazo de otro, naturalmente encogemos y reti-

ramos nuestra pierna o nuestro brazo, y cuando el impacto se produce lo sentimos en alguna medida y nos duele también a nosotros. La muchedumbre que contempla al volatinero sobre la cuerda instintivamente contorsiona, gira y balancea su cuerpo como ven que lo hace él y como sienten que ellos mismos lo deberían hacer si estuviesen en su lugar. Las personas de fibra sensible y débil constitución corporal se quejan de que, al contemplar las llagas y úlceras que exhiben los pordioseros en las calles, tienden a experimentar un picor o una sensación incómoda en la parte correspondiente de su propio cuerpo. El horror que conciben ante la desgracia de esos miserables afecta esas partes en concreto más que ninguna otra, porque dicho horror surge de pensar cómo sufrirían ellos si fueran los infortunados a quienes están observando y si esas partes suyas estuviesen afectadas de esa misma y terrible manera. La fuerza de esa idea es suficiente, dada su frágil personalidad, para producir esa comezón o incomodidad que lamentan. La gente de complexión más robusta comprueba que al mirar unos ojos lastimados con frecuencia experimentan un dolor en los suyos propios, lo que obedece a idéntica razón; dicho órgano en la persona más fuerte es más delicado que cualquier otra parte del cuerpo en la persona más débil.

Pero no son sólo las circunstancias que crean dolor o aflicción las que nos hacen compartir los sentimientos con los demás. Cualquiera sea la pasión que un objeto promueve en la persona en cuestión, ante la concepción de la situación brota una emoción análoga en el pecho de todo espectador atento. El regocijo que nos embarga cuando se salvan nuestros héroes favoritos en las tragedias o las novelas es tan sincero como nuestra condolencia ante su desgracia, y compartimos sus desventuras y su felicidad de forma igualmente genuina. Sentimos con ellos gratitud hacia los amigos fieles que no los deserta-

ron en sus tribulaciones, y de todo corazón los acompañamos en su enojo contra los pérfidos traidores que los agraviaron, abandonaron o engañaron. En toda pasión que el alma humana es susceptible de abrigar, las emociones del espectador siempre se corresponden con lo que, al colocarse en su mismo lugar, imagina que son los sentimientos que experimenta el protagonista.

Lástima y compasión son palabras apropiadas para significar nuestra condolencia ante el sufrimiento ajeno. La simpatía, aunque su significado fue quizá originalmente el mismo, puede hoy utilizarse sin mucha equivocación para denotar nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión.

En ocasiones la simpatía aparecerá por la simple contemplación de una emoción determinada en otra persona. A veces las pasiones parecen transfundirse instantáneamente de un individuo a otro, anticipadamente a cualquier conocimiento de lo que les dio lugar en la persona protagonista principal de las mismas. La pesadumbre y la alegría, por ejemplo, manifiestamente expresadas en el aspecto y los gestos de alguien, afectan de inmediato al espectador con algún grado de la misma emoción, dolorosa o grata. Un rostro risueño es, para cualquiera que lo vea, un motivo de alegría; por el contrario, un semblante apenado lo es de melancolía.

Pero esto no es universalmente válido ni rige para todas las pasiones. Algunas de ellas no generan identificación alguna, y antes de que detectemos lo que las ha promovido nos suscitan disgusto y rechazo. El furioso comportamiento de un hombre iracundo es probable que nos exaspere más en su contra que en contra de sus enemigos. No sabemos cómo ha sido provocado, no podemos situarnos en su lugar ni concebir nada parecido a las pasiones que dicha provocación desata. Lo que vemos nítidamente es la posición de aquellos con quienes está

enfadado, y la violencia a la que se hallan expuestos por parte de un adversario tan indignado. Por tanto, simpatizamos de inmediato con su temor o resentimiento, y pronto estamos dispuestos a tomar partido en contra del hombre a causa del cual se hallan en tanto peligro.

Si la mera apariencia de la angustia o la jovialidad nos inspiran en cierta medida unas emociones análogas es porque nos sugieren la idea general de la fortuna propicia o adversa que ha sobrevenido a la persona en quien las percibimos: y en tales pasiones ello es suficiente para ejercer una pequeña influencia sobre nosotros. Los efectos de la aflicción y el regocijo terminan en la persona que experimenta esas emociones, y sus expresiones, al contrario de las del rencor, no nos sugieren la idea de ninguna otra persona que nos preocupe y cuyos intereses sean opuestos a los de la primera. La idea general de una buena o mala ventura, entonces, origina alguna ansiedad hacia la persona que las protagoniza, pero la idea general de la provocación no excita la simpatía hacia la ira del hombre que la ha sufrido. Parece que la naturaleza nos instruye en una mayor renuencia a compartir esta pasión y hasta que nos informemos sobre su causa nos dispone más bien a tomar partido en su contra.

Pero antes de averiguar sus causas, nuestra simpatía hacia la tristeza o la alegría de otro es siempre sumamente imperfecta. Las lamentaciones generales, que no expresan nada salvo la zozobra del que sufre, crean sobre todo una curiosidad por averiguar cuál es su situación, junto a una disposición a simpatizar con él, más que una identificación de hecho claramente perceptible. Lo primero que preguntamos es: ¿qué te ha sucedido? Hasta que obtengamos la respuesta nuestra condolencia no será muy considerable, aunque estemos inquietos debido a una vaga noción de su desventura y sobre todo porque nos torturemos a base de conjeturar esa respuesta.

La simpatía, en consecuencia, no emerge tanto de la observación de la pasión como de la circunstancia que la promueve. A veces sentimos hacia otro ser humano una pasión de la que él mismo es completamente incapaz, porque cuando nos ponemos en su lugar esa pasión fluye en nuestro pecho merced a la imaginación, aunque no lo haga en el suyo merced a la realidad. Nos sonrojamos ante la desfachatez y grosería de otra persona, aunque ella misma no parezca detectar en absoluto la incorrección de su propio comportamiento; lo hacemos porque no podemos evitar sentir la incomodidad que padeceríamos si nos hubiésemos conducido de manera tan absurda.

De todas las calamidades a que las personas se hallan expuestas por su mortal condición, la pérdida de la razón parecerá la más terrible a todos los que al menos abriguen un mínimo destello de humanitarismo, y que contemplarán ese peldaño postrero de la degradación humana con mayor condolencia que ningún otro. Pero el pobre infeliz que sufre el mal quizás ría o cante, plenamente inconsciente de su propia desventura. La angustia que los seres humanos abrigan ante tal caso, en consecuencia, no puede ser el reflejo de ningún sentimiento del paciente. La compasión del espectador debe provenir totalmente de la consideración de lo que él mismo sentiría si fuese reducido a la misma infeliz posición y al mismo tiempo pudiese, lo que quizá es imposible, ponderarla con la razón y el juicio que ahora posee.

¡Qué tormentos afligen a una madre cuando escucha los gemidos de su hijo que en la agonía de una enfermedad no puede expresar lo que siente! En su idea del sufrimiento del niño, la madre combina la impotencia real del niño con su propia conciencia de esa impotencia y su pánico ante las consecuencias desconocidas de la enfermedad; con todos esos elementos ella compone en su propio dolor la imagen más completa del infortunio y la congoja.

En cambio el niño sólo sufre la inquietud del instante presente, que nunca puede ser muy grande. Se siente perfectamente seguro con respecto al porvenir, y en su inconciencia e imprevisión estriba un antídoto contra el temor y la ansiedad, los grandes atormentadores del corazón humano, ante los cuales la razón y la filosofía en vano intentarán defenderlo cuando llegue a ser un hombre.

Simpatizamos incluso con los muertos. Pasamos por alto lo que en realidad importa en su situación, el tremendo porvenir que les aguarda, y nos afectan fundamentalmente aquellas particularidades que impresionan nuestros sentidos pero que carecen de influencia alguna sobre su felicidad. Pensamos qué doloroso es el ser privado de la luz del sol, el carecer de vida y de trato con los demás, el yacer en una fría sepultura, presa de la degradación y de los reptiles de la tierra, el que nadie piense en nosotros en este mundo y el ser en poco tiempo apartado de los afectos y casi de la memoria de los amigos y parientes más queridos. Ciertamente, concluimos, jamás podremos sentir lo suficiente por quienes han sufrido una calamidad tan espantosa. El tributo de nuestra condolencia hacia ellos parece doblemente merecido ahora, cuando están en peligro de ser olvidados por todos, y mediante los vanos honores con que celebramos su memoria procuramos, para nuestra propia desdicha, mantener artificialmente viva nuestra melancólica evocación de su desventura. El que nuestra simpatía no pueda proporcionarles ningún consuelo parece un añadido a su calamidad, y pensar que todo lo que podamos hacer será inútil y que aquello que alivia cualquier otra desgracia —la desazón, el afecto y los lamentos de sus amigos— no puede confortarlos, sólo servirá para exasperar nuestra percepción de su infortunio. Pero con toda certeza la felicidad de los muertos no se ve afectada por ninguna de esas circunstancias, ni el pensamiento sobre tales pormenores puede nunca perturbar la

profunda seguridad de su descanso. La idea de esa melancolía imperturbable e infinita que la fantasía atribuye naturalmente a su condición se manifiesta exclusivamente porque unimos el cambio que han experimentado y nuestra propia conciencia de dicho cambio, nos ponemos en su lugar y alojamos, por así decirlo, nuestras almas vivientes en sus cuerpos inanimados, y así concebimos lo que serían sus emociones en tal caso. Esta misma ilusión de la imaginación es lo que hace que la anticipación de nuestra propia muerte nos resulte algo tan horroroso, y que la idea de tales circunstancias, que evidentemente no nos dolerán una vez que hayamos muerto, nos pese mientras estamos vivos. Y así surge uno de los principios más importantes de la naturaleza humana, el pavor a la muerte, el gran veneno de la felicidad humana pero el gran freno ante la injusticia humana, que aflige y mortifica al individuo pero resguarda y protege a la sociedad.

2. Del placer de la simpatía mutua

Cualquiera sea la causa de la simpatía, cualquiera sea la manera en que sea generada, nada nos agrada más que comprobar que otras personas sienten las mismas emociones que laten en nuestro corazón y nada nos disgusta más que observar lo contrario. Quienes son propensos a deducir todos nuestros sentimientos a partir de ciertas elaboraciones del amor propio no tienen ningún problema para explicar tanto ese placer como ese dolor de acuerdo con sus principios. Ellos aducen que el hombre, consciente de su propia debilidad y de su necesidad de contar con los demás, se regocija cuando verifica que ellos adoptan sus propias pasiones, porque así se asegura su colaboración, y se entristece cuando observa lo contrario, porque ello le garantiza su oposición. Pero tanto el placer como el dolor son experimentados siempre de forma tan instantánea, y a menudo bajo circunstancias tan frívolas, que parece evidente que no pueden derivarse de tales consideraciones sobre el propio interés. Un hombre

es humillado cuando intenta entretener a un grupo y comprueba que nadie ríe sus gracias salvo él mismo. En cambio, el buen humor del grupo le resulta sumamente agradable y considera que esta correspondencia de los sentimientos del grupo con los suyos equivale al mayor aplauso.

Tampoco parece que su placer surja totalmente, aunque sin duda sí en alguna medida, de la vivacidad adicional que su buen humor puede recibir a partir de la simpatía con el de ellos, ni su dolor de la desilusión que afronta cuando este placer se le escapa. Cuando hemos leído un libro o un poema tantas veces que ya no nos entretiene, aún nos puede agradar el leerlo para otra persona. A sus ojos tendrá toda la gracia de la novedad, y nosotros podremos integrarnos en la sorpresa y admiración que le provoca naturalmente, pero que ya no puede estimular en nosotros; consideramos todas las ideas que plantea a la luz de lo que le parecen a la otra persona y no como nos parecen a nosotros, y estamos encantados por simpatía con su diversión, que así anima la nuestra. Por el contrario, nos molestaría si al otro el libro no le resultase entretenido y ya no podríamos obtener placer alguno por el hecho de leérselo. El caso es el mismo: la alegría del grupo sin duda anima la nuestra, y su silencio sin duda nos frustra. Pero aunque ello pueda contribuir tanto al placer que derivamos del primer caso como al dolor que experimentamos en el segundo, no es la única causa de ninguno de ellos, y esta correspondencia de los sentimientos de otros con los nuestros parece ser un motivo de placer, y su ausencia un motivo de dolor, que no pueden ser explicados de esa manera. La simpatía que mis amigos manifiestan ante mi gozo puede sin duda ser placentera para mí al incrementar esa felicidad; sin embargo, la que manifiestan ante mi aflicción no podría serme grata si sólo sirviese para acentuar mi tristeza. Pero la simpatía aviva el

regocijo y mitiga la pena. Anima la jovialidad al presentar otra fuente de satisfacción y alivia el dolor al insinuar al corazón casi la única sensación agradable que es capaz de percibir en ese momento.

Ha de observarse, por consiguiente, que estamos aún más deseosos de comunicar nuestras pasiones ingratas a nuestros amigos que nuestras pasiones gratas, que derivamos más satisfacción de su simpatía con las primeras que con las segundas, y que su ausencia ante aquéllas nos escandaliza más que ante éstas.

¡De qué modo se sienten aliviados los infortunados cuando descubren una persona a la que pueden comunicar la causa de su aflicción! Con su simpatía parece que pueden descargarse de una parte de su desgracia: no es impropio afirmar que la comparte con ellos. No sólo siente una pena del mismo tipo que la de ellos sino que su sentimiento parece aminorar el peso de lo que sienten ellos, como si hubiese absorbido una parte para sí. Pero al relatar sus infortunios de alguna forma ellos renuevan su desdicha. Despiertan en su memoria el recuerdo de las circunstancias que desataron su aflicción. Sus lágrimas fluyen así más copiosamente que antes y son propensos a abandonarse a todas las debilidades del dolor. Mas todo ello les gusta y es evidente que les alivia, porque la dulzura de su simpatía compensa con creces la amargura de esa pena que, para dar lugar a dicha identificación, habían animado y renovado. En contraste, el insulto más cruel con que puede ofenderse a los infortunados es no hacer caso de sus calamidades. El parecer indiferente ante el regocijo de quienes nos rodean sólo es una falta de cortesía, pero no adoptar una expresión seria cuando nos cuentan sus desdichas es una verdadera y crasa falta de humanidad.

El amor es una pasión agradable y el enojo desagradable; así, no estamos ni la mitad de preocupados por que nuestros allegados adopten nuestra amistad como por

que ingresen en nuestro resentimiento. Podemos excusarles por no parecer muy afectados ante los favores que podamos haber recibido, pero no seremos nada pacientes con ellos si se muestran indiferentes ante algún ultraje que se nos cause; no estaremos ni la mitad de enfadados con ellos por no merecer nuestra gratitud como por no simpatizar con nuestro enfado. Con facilidad pueden eludir ser amigos de nuestros amigos, pero difícilmente podrán evitar ser enemigos de nuestros oponentes. Rara vez nos irrita el que sean hostiles a los primeros, aunque con ese pretexto en ocasiones podemos simular un enojo con ellos, pero nos enfadamos muchísimo si son amigos de los segundos. Las pasiones gratas del amor y la alegría satisfacen y amparan el corazón sin necesidad de placer auxiliar alguno. Las emociones amargas y dolorosas de la pesadumbre y la animadversión requieren con más vehemencia el consuelo reparador de la simpatía.

Así como a la persona principalmente interesada en cualquier acontecimiento le place nuestra simpatía, y le hiere la ausencia de la misma, también a nosotros nos agrada el poder simpatizar con ella y nos duele cuando no somos capaces de hacerlo. No sólo vamos prestos a felicitar a quien tiene éxito sino también a consolar al afligido, y el placer que hallamos en la comunicación con alguien con el que podemos completamente simpatizar en todas las pasiones de su corazón parece compensar abundantemente el pesar del dolor específico que nos causa la contemplación de su situación. En cambio, sentir que no podemos identificarnos con esa persona es invariablemente fastidioso, y en vez de complacernos por quedar exentos de esa pena que la simpatía nos procura, nos lastima el comprobar que no podemos compartir sus molestias. Si oímos a alguien lamentarse en alta voz por su infelicidad, pero vemos que poniéndonos en su lugar sus circunstancias no nos causarían un efecto tan violento, rechazamos

su dolor y al no poder asumirlo lo calificamos de pusilanimidad o endeblez. Por otro lado, nos deprime ver a otro demasiado feliz o exaltado ante cualquier pequeña muestra de buena fortuna. Su alegría nos disgusta y como no la compartimos la denominamos veleidad y desatino. Nos puede poner de mal humor el que alguien a nuestro lado ría con una broma de forma más sonora y prolongada de lo que creemos que la broma merece, es decir, de lo que pensamos que nos podríamos reír nosotros.

3. De la manera en que juzgamos la corrección o incorrección de los sentimientos de los demás según estén de acuerdo o no con los nuestros

Cuando las pasiones originales de la persona principalmente afectada están en perfecta consonancia con las emociones simpatizadoras del espectador, necesariamente le parecen a este último justas y apropiadas, y en armonía con sus objetos respectivos; en cambio, cuando comprueba, poniéndose en el caso, que no coinciden con lo que siente, entonces necesariamente le parecerán injustas e inapropiadas, y en contradicción con las causas que las excitan. En consecuencia, aprobar las pasiones de otro como adecuadas a sus objetos es lo mismo que observar que nos identificamos completamente con ellas; y no aprobarlas es lo mismo que observar que no simpatizamos totalmente con ellas. El hombre que resiente el daño que me ha sido causado y observa que mi enojo es igual al suyo, necesariamente aprobará mi resentimiento. La persona cuya simpatía late junto a mi pena no puede sino admitir la razonabilidad de mi pesar. Quien admira el mismo poema o el mismo cuadro igual que los admiro yo,

ciertamente calificará de justa mi admiración. Quien ríe el mismo chiste igual que yo, no podrá negar la corrección de mi risa. Por el contrario, la persona que en todas esas diferentes ocasiones no siente la emoción que siento yo, o no la siente en la misma proporción, no podrá evitar desaprobar mis sentimientos debido a la discordancia de éstos con los suyos. Si mi animosidad va más allá de la correspondiente con la indignación de mi amigo; si mi aflicción excede lo que puede acompañar su más tierna compasión; si mi admiración es demasiado grande o demasiado pequeña con respecto a la suya; si yo río a carcajadas y dando grandes voces cuando él apenas sonríe, o, por el contrario, yo sólo esbozo una sonrisa cuando él ríe ruidosamente; en todos estos casos, tan pronto como él pase de considerar el objeto a observar cómo me afecta, en la medida en que haya una desproporción mayor o menor entre sus sentimientos y los míos, debo incurrir en mayor o menor medida en su reprobación: y en todas las circunstancias sus sentimientos son el patrón y medida a través de los cuales juzga los míos.

Aprobar las opiniones de otra persona es adoptar dichas opiniones, y adoptarlas es aprobarlas. Si los mismos argumentos que usted encuentra convincentes me convencen a mí también, necesariamente yo aprobaré su convicción; en caso contrario, necesariamente la desaprobaré: no es posible concebir una cosa sin la otra. Todo el mundo reconoce, por ende, que aprobar o reprobar las opiniones de los demás no significa sino observar su acuerdo o desacuerdo con las nuestras. Pero lo mismo sucede con respecto a nuestra aprobación o desaprobación de los sentimientos o pasiones de los demás.

Existen indudablemente algunos casos en los que al parecer aprobamos sin simpatía ni correspondencia de sentimientos y en los que, por tanto, el sentimiento de aprobación es diferente de la percepción de dicha coinciden-

cia. Pero un examen un poco más atento nos persuadirá de que incluso en tales casos nuestra aprobación está en última instancia basada en una simpatía o correspondencia de esa suerte. Lo ilustraré con ejemplos de naturaleza muy frívola, porque en ellos los juicios de los seres humanos son menos susceptibles de ser pervertidos por doctrinas erróneas. Podemos a veces aprobar un chiste y ponderar la risa de la gente como justa y apropiada, aunque nosotros no nos riamos, quizá porque no estamos de humor o porque estamos distraídos en otros asuntos. Pero hemos aprendido por experiencia qué clase de chiste es capaz la mayoría de las veces de causarnos risa, y observamos que éste es de esa clase. Aprobamos, en consecuencia, la risa de los demás y juzgamos que es natural y adecuada a su objetivo porque, aunque en nuestro presente estado de ánimo no podemos compartirla, somos conscientes de que en la mayor parte de los casos nos uniríamos a ella de buena gana.

Lo mismo ocurre frecuentemente con relación a todas las otras pasiones. Un extraño pasa a nuestro lado por la calle con todas las señales de una profunda aflicción; enseguida nos informan que acaba de recibir la noticia de la muerte de su padre. Es imposible en tal caso que no aprobemos su pesadumbre. Sin embargo a menudo sucede, sin falta de benevolencia alguna por nuestra parte, que lejos de unirnos a la vehemencia de su pesar, apenas concibamos unos movimientos mínimos de preocupación por él. Quizá tanto él como su padre nos son totalmente desconocidos o quizás estamos prestando atención en otra dirección y no nos tomamos el tiempo necesario para retratar en nuestra imaginación las diferentes particularidades desdichadas que le acontecen. Pero sabemos por experiencia que una desgracia de ese tipo excita naturalmente ese grado de abatimiento, y sabemos que si tuviésemos tiempo de ponderar su posición profunda y

cabalmente sin duda simpatizaríamos con él muy sinceramente. Nuestra aprobación de su dolor se funda en la conciencia de esa identificación condicional, incluso en los casos en que dicha simpatía no tiene lugar de hecho; y las reglas generales derivadas de nuestra experiencia pasada acerca de la correspondencia ordinaria de nuestros sentimientos reparan en esta como en muchas otras ocasiones la impropiedad de nuestras emociones presentes.

El sentimiento o afecto del corazón del que procede toda acción y del que en última instancia depende toda su virtud o todo su vicio, puede ser considerado bajo dos aspectos o relaciones diferentes; en primer lugar, con relación a la causa que lo provoca o el motivo que lo genera; y, en segundo lugar, con relación al fin que se propone o al efecto que tiende a producir.

En la adecuación o inadecuación, en la proporción o desproporción que el sentimiento guarde con la causa u objeto que lo suscita estriba la corrección o incorrección, el decoro o desgarbo de la conducta consiguiente.

En la naturaleza beneficiosa o perjudicial de los efectos que el sentimiento pretende, o que tiende a generar, radica el mérito o demérito de la acción, las cualidades merced a las cuales es acreedora de premios o merecedora de castigos.

Los filósofos en tiempos recientes han considerado fundamentalmente la tendencia de los afectos y han prestado poca atención a la relación que establecen con la causa que los provoca. Pero en la vida cotidiana, cuando juzgamos el proceder de cualquier persona y los sentimientos que lo orientan, constantemente los ponderamos según ambos aspectos. Cuando criticamos en otro hombre los excesos del amor, el pesar, el enojo, no consideramos sólo los efectos ruinosos que tienden a producir sino el pequeño motivo que los ocasionó. Alegamos que los méritos del objeto de sus favores no son tan descomuna-

les, que su infortunio no es tan espantoso, que su provocación no fue tan extraordinaria como para justificar una pasión tan violenta. Y afirmamos que podríamos aceptar y quizá aprobar la vehemencia de sus afectos si la causa hubiese guardado alguna proporción con ellos.

Cuando juzgamos así cualquier sentimiento, en la medida en que sea proporcionado o desproporcionado frente a la causa que lo genera, es prácticamente imposible que recurramos a ninguna otra regla o norma que no sea la emoción correspondiente en nosotros mismos. Si al adoptar el caso en nuestro ánimo vemos que los sentimientos que estimula coinciden y concuerdan con los nuestros, necesariamente los aprobaremos como proporcionados y adecuados a sus objetivos; en caso contrario necesariamente los desaprobaremos como extravagantes y desproporcionados.

Cada facultad de un ser humano es la medida con la cual juzga la misma facultad en otro. Yo evalúo la vista de usted según mi propia vista, su oído por mi oído, su razón por mi razón, su resentimiento por mi resentimiento, su amor según mi amor. No tengo ni puedo tener otra forma de juzgarlos.

4. Continúa el mismo asunto

Podemos juzgar la propiedad o impropiedad de los sentimientos de otra persona por su correspondencia o discordancia con los nuestros en dos circunstancias diferentes; primera, *cuando los objetos que los excitan son* considerados independientemente de cualquier relación con nosotros mismos o con la persona cuyas emociones estamos ponderando; o segunda, cuando son considerados en tanto que nos afectan concretamente a alguno de nosotros.

1. En lo que hace a los objetos que son considerados independientemente de cualquier relación específica con nosotros o el individuo cuyos sentimientos juzgamos, siempre que éstos se correspondan totalmente con los nuestros le atribuiremos las cualidades del buen gusto y la inteligencia. La belleza de una llanura, la grandeza de una montaña, los adornos de una construcción, la expresión de un retrato, la composición de un discurso, la con-

ducta de una tercera persona, las proporciones de cantidades y números diversos, la variedad de apariencias en perpetua exhibición por la gran máquina del universo, con los engranajes y resortes secretos que las movilizan, todos los asuntos generales del saber y el gusto son considerados por nosotros y la persona que nos acompaña como objetos que no tienen relación concreta con ninguno. Los contemplamos desde el mismo punto de vista y no hay lugar para la simpatía, o para ese imaginario cambio de posiciones del que emerge la simpatía para producir con respecto a esos objetos la más perfecta armonía de sentimientos y emociones. No obstante, si a menudo nos afectan de manera diversa ello se debe a los diferentes grados de atención que nuestros distintos hábitos de vida nos permiten prestar con facilidad a las varias partes de esos objetos, o a los diversos grados de perspicacia natural en la facultad de la mente a la que se dirigen.

Cuando los sentimientos de la persona que nos acompaña coinciden con los nuestros en los objetos de esta clase que son más evidentes y sencillos y sobre los cuales quizá nunca hemos encontrado una persona que difiera de nosotros, aunque sin duda los aprobamos no parece que ella merezca por tal motivo alabanza o admiración. Pero cuando no sólo coinciden con los nuestros sino que los guían y dirigen, cuando al formarlos nuestro compañero parece haber observado muchas cosas que nosotros habíamos pasado por alto, y haberlos ajustado a todas las distintas circunstancias de sus objetos, en tal caso no sólo los aprobamos sino que nos maravillamos y sorprendemos ante su perspicacia y percepción extraordinarias y asombrosas, y parece que él es acreedor a un grado muy elevado de admiración y aplauso. La aprobación acrecentada por el asombro y la sorpresa constituye el sentimiento que con propiedad es denominado admiración, y cuya expresión natural es el aplauso. La decisión del hombre

que opina que la belleza exquisita es preferible a la deformidad más burda, o que afirma que dos veces dos es igual a cuatro, debe ciertamente ser aprobada por todo el mundo, pero seguramente no será admirada. La inteligencia aguda y delicada de la persona con buen gusto, que distingue las diminutas y escasamente perceptibles diferencias de la belleza y la fealdad; la precisión comprensiva del matemático experimentado, que desata tranquilamente las proporciones más intrincadas y confusas; el gran líder de la ciencia y el gusto, el hombre que dirige y conduce nuestros propios sentimientos, cuyos amplios y muy exactos talentos nos pasman con asombro y sorpresa, esa es la persona que suscita nuestra admiración y parece ser digna de nuestro aplauso: y sobre este fundamento se basa la mayor parte de las loas que se tributan a las llamadas virtudes intelectuales.

Podría pensarse que lo que nos atrae de esas cualidades es su utilidad y es indudable que cuando ponderamos tal consideración ello realza su valor. Pero originalmente aprobamos el juicio de otra persona no en tanto que útil sino porque es acertado, preciso, porque se compadece con lo verdadero y lo real: y es evidente que le atribuimos tales cualidades por la única razón de que verificamos que coincide con el nuestro. De igual forma, aprobamos el buen gusto originalmente no porque sea útil sino porque es justo, delicado y precisamente ajustado a su objetivo. La idea de la utilidad de todas las cualidades de este tipo es claramente algo que se nos ocurre después y no lo que primero las recomienda para nuestra aprobación.

2. Con respecto a los objetos que nos afectan de una manera especial a nosotros o a la persona cuyos sentimientos juzgamos, el preservar esa armonía y correspondencia resulta al mismo tiempo más difícil y muchísimo más importante. La persona que me acompaña no con-

templa de manera natural el revés que me ha acontecido o el daño que me ha sido infligido desde el mismo punto de vista que yo. Esas circunstancias me afectan mucho más a mí. No las contemplamos de igual forma a como miramos un cuadro, o un poema, o un sistema filosófico, y en consecuencia podemos vernos afectados por ellas de manera muy distinta. Pero es mucho más fácil para mí pasar por alto la falta de dicha correspondencia de sentimientos con relación a los objetos indiferentes que no nos preocupan ni a mí ni a mi compañero, que con relación a lo que sí me interesa tanto como el infortunio que me ha sobrevenido o los males que padezco. Aunque usted puede despreciar ese cuadro, o ese poema o esa doctrina filosófica que yo admiro, no hay peligro alguno de que nos peleemos por esa razón. No es razonable que estemos extremadamente interesados en ellos. Todas deberían ser para nosotros cuestiones más bien indiferentes, de tal modo que aunque nuestras opiniones sean opuestas, nuestros afectos pueden seguir siendo prácticamente los mismos. Pero la cuestión es muy dispar en lo tocante a aquellos objetos que a usted y a mí nos afectan especialmente. Si los juicios de usted en cuestiones intelectuales, o sus sentimientos en cuestiones de gusto, son totalmente contrarios a los míos, yo puedo tranquilamente ignorar esta oposición; y si soy una persona mínimamente moderada podré entretenerme conversando con usted incluso sobre esos mismos temas. Pero si usted no tiene conmiseración ante las adversidades que me acosan, o no la siente en proporción a la angustia que me perturba; o si no bulle usted de indignación por el mal que sufro, o no lo hace en proporción al rencor que me agita, entonces ya no podremos conversar sobre esas cuestiones. Nos volveremos recíprocamente intolerables. No podré soportar su compañía, ni usted la mía. Se verá usted conturbado por mi

vehemencia y mi pasión, y yo enardecido ante su fría insensibilidad y carencia de afecto.

Para que pueda existir en todos los casos de ese tipo alguna correspondencia de sentimientos entre quien contempla y la persona principalmente concernida, el espectador debe ante todo procurar en todo lo que pueda ponerse en el lugar del otro, y asumir hasta las mínimas circunstancias de infelicidad que puedan afectar al paciente. Debe adoptar la posición completa de su compañero, hasta en sus incidencias más insignificantes; y esforzarse para que ese imaginario cambio de posiciones sobre el que se funda su simpatía sea lo más perfecto posible.

No obstante, a pesar de todo esto, las emociones del espectador aún pueden estar lejos de la violencia que experimenta la persona que sufre. Aunque su simpatía es natural, al considerar lo que le ha ocurrido a otro, los seres humanos nunca conciben el grado de pasión que naturalmente anima a la persona principalmente interesada. Ese cambio imaginario de situación sobre el que se basa su simpatía es sólo momentáneo. La noción de su propia seguridad, de que ellos mismos en realidad no son los que sufren, constantemente está interfiriendo; y aunque no puede impedir que abriguen una pasión análoga a la que experimenta el que sufre, sí les impide concebir nada que se aproxime al mismo grado de violencia. La persona protagonista es consciente de ello pero al mismo tiempo ansía apasionadamente una simpatía más completa. Anhela el alivio que sólo puede proporcionarle la coincidencia perfecta de los sentimientos de los espectadores con los suyos. Su único consuelo estriba en verificar que en las pasiones violentas y desagradables las emociones de sus corazones palpitan en todos los aspectos al unísono con el suyo. Pero sólo puede alcanzar esta meta si rebaja sus pasiones hasta el punto en que los espectadores pueden acompañarlo. Debe embotar, si se me permite la expresión, el filo de su tono natural y

reducirlo para que armonice y encaje con las emociones de quienes le rodean. Lo que ellos sienten será en verdad siempre diferente de lo que siente él, en algunos aspectos, y la compasión nunca podrá ser idéntica al dolor original; porque la conciencia secreta de que el cambio de situaciones del que surge el sentimiento de simpatía es simple imaginación no sólo lo atenúa en intensidad sino que además en cierto sentido modifica su carácter y lo vuelve algo bastante diferente. Es evidente, sin embargo, que estos dos sentimientos pueden tener recíprocamente la correspondencia suficiente para la armonía de la sociedad. Nunca serán idénticos pero pueden ser concordantes, y no se necesita o requiere más que eso.

Para dar lugar a dicha concordancia, así como la naturaleza enseña a los espectadores a asumir las circunstancias de la persona protagonista, también instruye a esta última para que asuma las de los espectadores. Así como ellos están continuamente poniéndose en su lugar, y por tanto concibiendo emociones parecidas a las que ella siente, también ella constantemente se pone en el lugar de ellos, y por consiguiente percibe algún grado de esa frialdad sobre sus avatares con que ellos la contemplan. Así como ellos permanentemente consideran qué sentirían si fueran en realidad los que sufren, ella también imagina constantemente de qué manera se vería afectada si fuera uno de los espectadores de su propia realidad. Así como la simpatía de ellos hace que contemplen esa realidad en alguna medida con sus ojos, así su simpatía hace que ella la observe en alguna medida con los ojos de ellos, especialmente cuando se halla en su presencia y actúa bajo su mirada: y como la pasión reflejada que así percibe es mucho más débil que la original, necesariamente abate la violencia de lo que sentía antes de llegar a su presencia, antes de que empezara a barruntar de qué manera les afectaría a ellos, y a evaluar su situación bajo esta luz franca e imparcial.

La mente, en consecuencia, rara vez se halla tan perturbada como para que la compañía de un amigo no pueda restituirle un cierto grado de tranquilidad y sosiego. En alguna medida nuestro pecho se calma y apacigua en el momento en que llegamos a su presencia. Somos inmediatamente conscientes del ángulo desde el que analizará nuestra posición, y empezamos a verla de la misma manera nosotros mismos; porque el efecto de la identificación es instantáneo. Esperamos menos simpatía de un simple conocido que de un amigo: no podemos descubrir ante el primero todos los pequeños pormenores que podemos revelar al segundo, por ello experimentamos una tranquilidad mayor con aquél y procuramos concentrar nuestros pensamientos en aquellas líneas generales de nuestra situación que él está dispuesto a considerar. Esperamos menos simpatía aún de un grupo de extraños y por eso adoptamos ante ellos una tranquilidad todavía mayor e invariablemente intentamos amortiguar nuestra pasión hasta el límite al que puede esperarse que la compañía concreta en la que nos encontramos sea capaz de seguirnos. No se trata de que finjamos: si realmente tenemos control de nosotros mismos la presencia de un simple conocido nos procurará algún sosiego, más que la de un amigo; y la de un grupo de extraños más que la de un conocido.

La sociedad y la comunicación, por ende, son los remedios más poderosos para restaurar la paz de la mente, si en algún momento desgraciadamente la ha perdido; también constituyen la mejor salvaguardia de ese carácter uniforme y feliz que es tan necesario para la propia satisfacción y disfrute. Los hombres de retiro y pensamiento, que se sientan en su casa y cavilan sobre la congoja o el encono, aunque puedan tener a menudo más benignidad, más generosidad y un sentido más fino del honor, sin embargo rara vez poseen esa uniformidad de temperamento que es tan común entre los hombres de mundo.

5. De las virtudes afables y respetables

Sobre esos dos esfuerzos distintos, el del espectador para identificarse con los sentimientos de la persona principalmente afectada y el de ésta para atenuar sus emociones hasta el límite donde pueda acompañarla el espectador, se fundan dos conjuntos de virtudes diferentes. Sobre el primero se basan las virtudes tiernas, gentiles y afables, las virtudes de la condescendencia sincera y el humanitarismo indulgente; y del segundo brotan las virtudes eminentes, solemnes y respetables, las virtudes de la abnegación y la continencia, ese control de las pasiones que somete todos los movimientos de nuestra naturaleza a lo que requiere nuestra dignidad y honor, y exige la corrección de nuestra conducta.

¡Qué amable nos parece la persona cuyo corazón simpatizador parece hacerse eco de todos los sentimientos de aquellos con quienes se relaciona, que se duele por sus calamidades, se resiente por sus adversidades y se alegra por su buena fortuna! Cuando nos ponemos en el lugar de

sus compañeros, adoptamos su gratitud y percibimos el consuelo que deben obtener de la tierna simpatía de un amigo tan afectuoso. Y en cambio ¡qué repelente nos resulta el hombre cuyo corazón duro y obstinado sólo late para sí mismo y es completamente insensible ante la felicidad o la desgracia ajena! También en este caso asumimos el dolor que su presencia debe ocasionar a cualquier mortal con quien se comunique, especialmente aquellos con quienes más podemos simpatizar nosotros, los desdichados y agraviados.

Por otro lado, ¡qué donaire y noble corrección detectamos en el proceder de aquellos que ejercen sobre sí mismos ese recogimiento y gobierno que constituyen la dignidad de toda pasión y la moderan hasta el límite asumible por los demás! Nos repugna esa angustia vociferante que sin delicadeza alguna reclama nuestra compasión con suspiros y lágrimas e importunas lamentaciones. Pero reverenciamos el dolor reservado, callado y majestuoso, que apenas se insinúa en la hinchazón de los ojos, el temblor de los labios y las mejillas, y en la distante pero conmovedora calma de la conducta en su conjunto. Impone sobre nosotros el mismo silencio. Lo observamos con respetuosa atención y vigilamos con ansiosa inquietud nuestro propio comportamiento, para evitar que por alguna incorrección podamos perturbar esa tranquilidad concertada que tanto esfuerzo cuesta mantener.

De la misma manera, no hay nada más detestable que la insolencia y brutalidad de la ira, cuando le damos rienda suelta sin freno ni control. Pero admiramos ese resentimiento noble y generoso que responde a las mayores injurias no con la cólera que pueden animar en el pecho del agraviado sino con la indignación a que naturalmente dan lugar en el del espectador imparcial; que evita que ni una palabra, ni un ademán, se escapen más allá de lo que dicta ese sentimiento más equitativo; que nunca, ni siquiera

con el pensamiento, osa intentar una venganza mayor, ni desea infligir un escarmiento mayor que el que cualquier persona indiferente aprobaría de buen grado.

En consecuencia, el sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos, el restringir nuestros impulsos egoístas y fomentar los benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana; sólo así puede producirse entre los seres humanos esa armonía de sentimientos y pasiones que resume todo su donaire y corrección. Así como amar al prójimo como a nosotros mismos es la gran ley de la cristiandad, el gran precepto de la naturaleza es amarnos a nosotros mismos sólo como amamos a nuestro prójimo, o, lo que es equivalente, como nuestro prójimo es capaz de amarnos.

Así como el buen gusto y la inteligencia, considerados en tanto que cualidades merecedoras de encomio y admiración, se supone que comportan una delicadeza de sentimientos y una agudeza de percepción extraordinarias, así las virtudes de la sensibilidad y la continencia no son concebidas en sus grados comunes sino en los poco comunes. Es evidente que la virtud afable de la benevolencia requiere una sensibilidad muy superior a la que posee el ser humano vulgar y rudo. La gran y eminente virtud de la magnanimidad exige indudablemente mucha mayor templanza que la que puede desplegar el más débil de los mortales. Así como no reside talento alguno en el grado ordinario de las cualidades intelectuales, tampoco hay ninguna virtud en el grado ordinario de las cualidades morales. La virtud es excelencia, algo excepcionalmente importante y hermoso, muy por encima de lo vulgar y ordinario. Las virtudes afables estriban en ese grado de sensibilidad que sorprende por su delicadeza y ternura exquisitas e insólitas. Las eminentes y respetables consisten en ese grado de sobriedad que asombra por su abru-

madora superioridad sobre las pasiones más rebeldes de la naturaleza humana.

Existe a este respecto una diferencia considerable entre la virtud y la mera corrección, entre las cualidades y acciones que merecen ser admiradas y celebradas y las que simplemente merecen ser aprobadas. En numerosas ocasiones, el comportarse con la más absoluta propiedad no requiere más que el grado común y ordinario de sensibilidad y autocontrol que posee el más despreciable de los seres humanos, y a veces ni siquiera ese grado resulta indispensable. Así, para poner un ejemplo muy simple, el hecho de comer cuando tenemos hambre es en condiciones normales algo perfectamente adecuado y correcto, y no puede dejar de ser aprobado como tal por todo el mundo. Pero nada sería más absurdo que calificarlo de virtuoso.

Por otro lado, con frecuencia podrá haber un alto grado de virtud en acciones que no llegan a ser totalmente irreprochables, pero que a pesar de ello se aproximan a la perfección más de lo que razonablemente cabría esperar en circunstancias en las que la misma es extremadamente difícil de alcanzar: tal es muchas veces el caso en las oportunidades que demandan el máximo ejercicio de la continencia. Hay algunas situaciones que pesan tanto sobre la condición humana que el mayor grado de autocontrol de una criatura tan imperfecta como el hombre no es capaz de amortiguar por completo la voz de la flaqueza humana, ni reducir la violencia de las pasiones hasta ese límite de moderación en el que el espectador imparcial puede adoptarlas por entero. Aunque en esos casos, por tanto, la conducta del paciente no es totalmente correcta, resulta en cualquier caso digna de aplauso e incluso en cierta medida puede ser calificada de virtuosa. Puede que a pesar de todo manifieste un esfuerzo de liberalidad y magnanimidad del que la mayoría de los hombres son incapaces; y

aunque no alcance la perfección absoluta puede que constituya una aproximación a la perfección mayor de lo que, en circunstancias tan apremiantes, cabría razonablemente encontrar o esperar.

En casos de este tipo, cuando evaluamos el grado de reproche o aplauso que nos parece que corresponde a cualquier acción, solemos recurrir a dos baremos distintos. El primero es la idea de una corrección y una perfección absolutas, que en situaciones difíciles no ha sido ni puede ser alcanzada jamás por la conducta humana, y en comparación con la cual las acciones de todas las personas deben siempre parecer reprobables e imperfectas. El segundo es la idea de ese grado de proximidad o lejanía de la perfección absoluta que el comportamiento de la mayor parte de las personas alcanza normalmente. Todo lo que vaya más allá de ese grado, por más apartado que esté de la perfección completa, merece el aplauso, y todo lo que no llegue hasta ese grado, merece el reproche.

De la misma manera juzgamos la producción de todas las artes que apuntan a la imaginación. Cuando un crítico examina la obra de cualquiera de los grandes maestros en la poesía o la pintura, puede a veces inspeccionarla con una noción en su mente de la perfección que ni ésa ni ninguna otra obra humana puede lograr; mientras la evalúe con ese patrón, no detectará en ella más que defectos e imperfecciones. Pero cuando se plantee la jerarquía que le corresponde entre las obras de su mismo tipo, necesariamente la comparará utilizando un baremo diferente, el grado normal de excelencia habitualmente alcanzado en ese arte en concreto; y cuando la juzgue según este nuevo patrón, a menudo estimará que es acreedora del mayor aplauso, porque se aproxima más a la perfección que el grueso de las obras con las que puede competir.

Sección II

De los grados de las diferentes pasiones que son compatibles con la corrección

Introducción

Es evidente que la corrección de cualquier pasión provocada por objetos relacionados particularmente con nosotros, el límite hasta el cual puede llegar el espectador, debe situarse en una cierta posición intermedia. Si la pasión es demasiado intensa o demasiado moderada, no podrá asumirla. La zozobra y el enfado suscitados por los reveses y los males privados pueden fácilmente ser demasiado grandes, y en la mayor parte de las personas lo son efectivamente. También pueden ser, aunque esto es bastante más raro, demasiado pequeños. Denominamos al exceso flaqueza y furia, y al defecto estupidez, insensibilidad o falta de ánimo. No podemos identificarnos con ninguno de ellos y el verlos nos pasma y confunde.

Asimismo, ese punto intermedio donde radica la corrección varía con las diferentes pasiones. Es alto en algunas y bajo en otras. Hay pasiones cuya expresión enérgica resulta indecente, incluso en aquellos contextos en los que se reconoce que no podemos evitar el sentirlas en el

máximo grado. Y hay otras cuya expresión impetuosa resulta muchas veces sumamente grata, aunque quizá las propias pasiones no surjan así necesariamente. Las primeras son las pasiones por las cuales, por determinadas razones, existe escasa o ninguna simpatía; las segundas son las que, por otras razones, promueven la máxima simpatía. Y si consideramos todas las distintas pasiones de la naturaleza humana comprobaremos que son catalogadas de decentes o indecentes en la justa medida en que los seres humanos están más o menos dispuestos a simpatizar con ellas.

1. De las pasiones que se originan en el cuerpo

1. Es indecente manifestar un grado intenso de las pasiones que brotan de ciertas situaciones o disposiciones del cuerpo, porque no cabe esperar que la compañía, al no estar en la misma disposición, simpatice con ellas. El hambre desbocada, aunque es en numerosas ocasiones no sólo natural sino inevitable, es siempre indecente, y comer vorazmente es universalmente considerado una muestra de mala educación. Pero existe no obstante algún grado de simpatía, incluso con el hambre. Es agradable ver a nuestros compañeros comer con buen apetito, y todas las expresiones de asco son ofensivas. La disposición del cuerpo habitual en un hombre de buena salud hace que su estómago fácilmente marche, si se me permite una expresión tan basta, al compás de uno y no al del otro. Podemos identificarnos con la desgracia a que da lugar el hambre excesiva cuando la leemos descrita en las crónicas de un asedio o un viaje por mar. Nos imaginamos en el lugar de las víctimas y enseguida concebimos la pesadum-

bre, el temor y la consternación que necesariamente ha de afectarlas. Sentimos en algún grado esas pasiones nosotros mismos, y por eso simpatizamos con ellas, pero como no nos volvemos hambrientos por leer la descripción no se puede decir ni siquiera en este caso que simpatizamos adecuadamente con su hambre.

Lo mismo sucede con la pasión mediante la cual la naturaleza une a los dos sexos. Aunque es naturalmente la más frenética de las pasiones, cualquier expresión vigorosa de la misma es siempre indecente, incluso en personas entre las cuales su libre manifestación es reconocida como perfectamente inocente por todas las leyes, tanto humanas como divinas. Pero parece haber un cierto grado de simpatía también con esta pasión. El hablar a una mujer como se habla a un hombre es impropio: se espera que su compañía inspire a los hombres más alegría, más amabilidad y más atención; y una total insensibilidad ante el sexo bello convierte a un hombre en alguna medida en despreciable incluso para los hombres.

Tal es nuestra aversión hacia todos los apetitos que se originan en el cuerpo: cualquier expresión vehemente de los mismos es repugnante y desagradable. Según algunos antiguos filósofos, esas son las pasiones que compartimos con las bestias, y al no tener conexión con las cualidades características de la naturaleza humana se colocan por ese motivo por debajo de su dignidad. Pero existen muchas otras pasiones que compartimos con los animales y que no por ello parecen tan brutales, como el enojo, el afecto natural e incluso la gratitud. La verdadera razón del rechazo peculiar que concebimos hacia los apetitos del cuerpo cuando los vemos en otras personas es que no podemos asumirlos. Para el individuo en cuestión que los siente, una vez saciados, el objeto que los excita deja de ser agradable: su misma presencia le resulta a menudo algo ofensivo; mira hacia otro lado sin atender a los en-

cantos que lo arrebataron un momento antes, y ya él puede asumir su propia pasión tan poco como podría una tercera persona. Cuando terminamos la cena ordenamos retirar los platos, y lo mismo haríamos con los objetos de los deseos más ardientes y apasionados, si sólo fueran objetivos de pasiones que se originan en el cuerpo.

En el dominio sobre esos apetitos del cuerpo estriba la virtud que es con propiedad denominada templanza. El restringirlos dentro de los límites prescritos por el cuidado de la salud y la fortuna corresponde a la prudencia. Pero el confinarlos dentro de las fronteras trazadas por el donaire, la corrección, la delicadeza y la modestia, es el oficio de la templanza.

2. Por idéntica razón el aullar ante el dolor físico, por más intolerable que sea, parece siempre cobarde e indecoroso. Pero se establece un alto grado de simpatía también con el dolor corporal. Como fue mencionado antes [parte I, sec. I, cap. 1], si yo veo un golpe dirigido hacia y a punto de ser descargado sobre la pierna o el brazo de otro, naturalmente encojo y retiro mi propia pierna o mi propio brazo; y cuando el impacto se produce lo siento en alguna medida y me duele también a mí. Indudablemente, no obstante, mi dolor es sumamente suave y por eso, si él lanza un grito violento, como no puedo acompañarlo en el sentimiento, siempre lo despreciaré. Y así sucede con todas las pasiones que derivan del cuerpo: o bien no provocan simpatía alguna o bien lo hacen en un grado que resulta totalmente desproporcionado con la violencia que es experimentada por la persona afectada.

El caso es muy distinto en lo relativo a las pasiones que se originan en la imaginación. Mi cuerpo no puede verse muy afectado por las alteraciones que sobrevienen en el cuerpo de mi compañero, pero mi imaginación es más dúctil y con más facilidad asume, por así decirlo, la forma y configuración de las imaginaciones de aquellos que me

son cercanos. Un desengaño en el amor, o la ambición, dará lugar por ello a más simpatía que la mayor lesión corporal. Tales pasiones surgen totalmente de la imaginación. La persona que ha perdido toda su fortuna, si tiene salud, no siente nada en su cuerpo. Su padecimiento brota exclusivamente de la imaginación, que le representa la pérdida de su dignidad, el abandono de sus amigos, el desprecio de sus enemigos, la dependencia, la necesidad y la miseria aproximándose velozmente; y simpatizamos con ella más intensamente por esa razón, porque nuestras imaginaciones pueden más fácilmente amoldarse a la suya, que lo que podrían nuestros cuerpos amoldarse al suyo.

La pérdida de una pierna puede generalmente ser considerada una calamidad más real que la pérdida de una amante. Pero cualquier tragedia cuyo desenlace catastrófico girara en torno a una pérdida como la primera sería algo ridículo. Y muchas y excelentes tragedias han sido compuestas sobre la base de una desgracia como la segunda, por más frívola que nos parezca.

Nada se olvida tan pronto como el dolor. En el momento en que se va se acaba toda la agonía, y el pensar en él no nos causa perturbación alguna. Nosotros mismos no podemos adoptar la ansiedad y la angustia que sentíamos antes. Un comentario descuidado de un amigo dará lugar a una inquietud mucho más duradera. La agonía a que da lugar no terminará con las palabras pronunciadas. Lo que primero nos perturba no es un objeto de los sentidos sino una idea de la imaginación. Y como lo que causa nuestra desazón es una idea, entonces hasta que el tiempo y otros accidentes no la hayan en alguna medida borrado de nuestra memoria la imaginación continuará irritada y enconada pensando en ella.

El dolor no convoca ninguna simpatía muy animada salvo que venga acompañado de peligro. Simpatizamos

con el temor, aunque no lo hagamos con la agonía del paciente. El temor es una pasión derivada totalmente de la imaginación, que representa, con una incertidumbre y una fluctuación que incrementan nuestra ansiedad, no lo que en realidad sentimos sino lo que posiblemente podemos padecer en el futuro. La gota o el dolor de muelas, aunque extraordinariamente dolorosos, suscitan muy poca simpatía; las enfermedades más peligrosas, aunque las acompañe un dolor muy pequeño, provocan la máxima simpatía.

Hay personas que se desmayan o descomponen cuando ven una operación quirúrgica, y el dolor corporal ocasionado por el desgarro de la carne humana parece provocarles la mayor simpatía. Concebimos de manera mucho más nítida y clara el dolor que procede de una causa externa que el que se manifiesta por un desorden interno. Apenas puedo hacerme una idea de los padecimientos de mi vecino a causa de la gota o una piedra en el riñón; pero tendría una noción clara de su sufrimiento en el caso de una incisión, una herida o una fractura. La causa principal por la cual tales objetos dan lugar a efectos tan violentos en nosotros es su novedad. Si alguien ha sido testigo de una docena de disecciones y otras tantas amputaciones, observa finalmente todas las operaciones de este tipo con gran indiferencia y a menudo con total insensibilidad. Aunque hemos leído o visto representadas más de quinientas tragedias, rara vez experimentaremos un abatimiento tan cabal de nuestra sensibilidad con relación a los objetos que nos representan.

En algunas tragedias griegas aparecen intentos de provocar compasión mediante la representación de las agonías del dolor físico. Filoctetes grita y pierde el conocimiento por lo extremo de sus tormentos. Hipólito y Hércules aparecen expirando ante durísimas torturas, que al parecer ni siquiera la fortaleza de Hércules podía so-

portar. Pero en todos estos casos lo que nos interesa no es el dolor sino alguna otra particularidad. No es el pie lastimado de Filoctetes lo que nos conmueve sino su soledad: eso es lo que se difunde a lo largo de esa encantadora historia, esa aventura romántica tan grata a la imaginación. Las agonías de Hércules e Hipólito son interesantes sólo porque prevemos que su consecuencia será la muerte. Si esos héroes se recuperasen consideraríamos que la representación de sus padecimientos es totalmente ridícula. ¡Qué clase de tragedia sería aquella en la que el sufrimiento consistiera en un cólico! Y sin embargo el dolor que causa es extremo. Estos intentos de promover la compasión mediante la representación del dolor físico pueden ser considerados como los mayores quebrantamientos del decoro que el teatro griego ha dejado como ejemplo.

La magra simpatía que experimentamos ante el dolor físico es el fundamento de la propiedad de la constancia y la paciencia para sobrellevarlo. La persona que sometida a los más atroces suplicios no deja asomar ninguna flaqueza, no exhala ni un gemido, no se entrega a ninguna pasión que no podamos asumir por entero, convoca nuestra máxima admiración. Su entereza le permite ajustarse a nuestra indiferencia e insensibilidad. Admiramos y asumimos completamente el esfuerzo magnánimo que realiza con ese objetivo. Aprobamos su proceder y a partir de nuestra experiencia con la fragilidad normal de la naturaleza humana estamos sorprendidos y maravillados de cómo ha sido capaz de actuar de forma de merecer aprobación. Ya ha sido observado [parte I, sec. I, cap. 4] que la aprobación combinada con y animada por el asombro y la sorpresa constituye el sentimiento que con propiedad es denominado admiración, cuya expresión natural es el aplauso.

2. De las pasiones que se originan en una inclinación o hábito particular de la imaginación

Incluso las pasiones derivadas de la imaginación, las que brotan de una propensión o hábito particular que ha adquirido, aunque puedan ser reconocidas como algo perfectamente natural, promueven sin embargo una escasa simpatía. Las imaginaciones de las personas, al no haber adquirido esa inclinación concreta, no pueden asumirlas; y tales pasiones, aunque puede admitirse que son inevitables en algún momento de la vida, resultan siempre ridículas en alguna medida. Tal es el caso de la fuerte atracción que surge naturalmente entre dos personas de distinto sexo que durante lago tiempo han fijado sus atenciones recíprocas la una en la otra. Como nuestra imaginación no ha fluido por el mismo canal que la del amante, no podemos incorporar la vehemencia de sus emociones. Si un amigo ha sufrido un agravio, nos identificamos rápidamente con su resentimiento y nos enfadamos con la misma persona con la que se ha enojado él. Si ha obtenido un beneficio, estamos prestos a adoptar su

gratitud y tenemos una alta apreciación de los méritos de su benefactor. Pero si está enamorado, aunque podamos pensar que su pasión es tan razonable como cualquiera del mismo tipo, jamás concebimos que podemos abrigar una pasión de la misma clase y hacia la misma persona para la cual la abriga él. La pasión le parece a todo el mundo desproporcionada con relación al valor del objeto, salvo al hombre que la siente; y el amor, aunque es excusado en una determinada edad, porque sabemos que es natural, es en todo caso motivo de risa, porque no podemos asumirlo. Cualquier expresión grave e intensa del mismo le parecerá ridícula a una tercera persona; y aunque un enamorado pueda ser una buena compañía para su amante, no lo es para nadie más. Él mismo es consciente de esto y mientras conserve sobrios sus sentidos procura tratar a su propia pasión con ligereza y sentido del humor. Sólo en tales condiciones aceptaremos oír algo acerca de ella, porque son las únicas bajo las cuales nosotros estamos dispuestos a hablar sobre la misma. Nos aburre el amor serio, pedante y de largos discursos de Cowley y Petrarca, que nunca dejan de exagerar la violencia de sus relaciones; pero la alegría de Ovidio y la galantería de Horacio son siempre agradables.

Pero aunque no sentimos con propiedad simpatía por una relación de ese tipo, aunque nunca nos aproximamos ni siquiera en la imaginación a concebir una pasión por esa persona en concreto, sin embargo, como hemos concebido o estamos dispuestos a concebir pasiones del mismo carácter, asumimos prestos las grandes esperanzas de felicidad que se propone derivar de su complacencia, así como la profunda zozobra que se teme ocasione su frustración. Nos interesa no en tanto que pasión sino en tanto que situación que da lugar a otras pasiones que sí nos interesan; la esperanza, el temor y la angustia de cualquier suerte: igual que en la descripción de un viaje por mar, no

es el hambre lo que nos interesa sino la desdicha que el hambre causa. Aunque no adoptamos con propiedad la relación del enamorado, acompañamos de buen grado las expectativas de romántica felicidad que él deriva de la misma. Sentimos lo natural que resulta para la mente en una situación determinada, relajada por la indolencia y fatigada por la vehemencia del deseo, el anhelar la serenidad y la quietud y el confiar en encontrarlas en dar gusto a la pasión que la consume, y el hacerse a la idea de esa vida de tranquilidad y retiro pastoril que el elegante, tierno y apasionado Tibulo se complace tanto en describir; una vida como la que los poetas retratan en las Islas Afortunadas, una vida de amistad, libertad y reposo; sin trabajo, sin preocupaciones y sin las turbulentas pasiones que los acompañan. Estas escenas nos interesan más cuando son descritas como esperanza de disfrutes que cuando lo son como realidad de los mismos. La grosería de la pasión que aparece mezclada con el amor, y que quizás sea su fundamento, se esfuma cuando su satisfacción se halla a gran distancia, pero transforma la escena en ofensiva si es descrita como lo que es inmediatamente poseído. Es por ello que la pasión feliz nos interesa menos que el temor y la melancolía. Nos estremecemos por lo que pueda frustrar esas esperanzas tan naturales y agradables y asumimos así la ansiedad, preocupación y pesar del enamorado. No es tanto el amor de Castalio y Monimia lo que nos cautiva en *The Orphan* sino el infortunio que ese amor genera. Si un autor presenta a una pareja de enamorados que se expresan su cariño recíproco en un contexto de total seguridad sería objeto de mofa, no de simpatía. Si una escena como esa resulta admitida en una tragedia siempre parece en alguna medida algo impropio, y es tolerado no merced a la simpatía con la pasión que allí se manifiesta sino debido a la inquietud por los peligros y

sinsabores con los que el público prevé que su satisfacción vendrá probablemente acompañada.

Las reservas que las leyes de la sociedad imponen sobre el bello sexo con respecto a esta debilidad la tornan en él aún más acongojante y por ello aún más interesante. Nos encanta el amor de Fedra, relatado en la tragedia francesa del mismo nombre, a pesar de la extravagancia y los remordimientos que lo acompañan. Puede incluso decirse que en alguna medida esa extravagancia y esos remordimientos son precisamente lo que nos atrae. Su miedo, su vergüenza, su sentimiento de culpa, su horror, su desesperación, se vuelven por ello más naturales e interesantes. Todas las pasiones secundarias, si se me permite llamarlas así, que surgen de la situación amorosa, se transforman necesariamente en más vehementes y violentas; y es sólo con estas pasiones derivadas con las que se puede afirmar con propiedad que simpatizamos.

De todas las pasiones que son tan extravagantemente desproporcionadas con respecto al valor de sus objetos, el amor es la única que parece, incluso a las mentes más débiles, tener algo en ella que es grato o aceptable. Ante todo no es en sí misma naturalmente odiosa, aunque pueda ser ridícula; y aunque sus consecuencias suelen ser fatales y temibles, sus intenciones rara vez son malévolas. Asimismo, aunque hay poca corrección en la pasión misma, la hay en abundancia en algunas otras que invariablemente la acompañan. Existe en el amor una mezcla vigorosa de humanitarismo, generosidad, afecto, amistad, estima, que son pasiones con las que por razones que serán explicadas después tenemos la mayor propensión a simpatizar, aunque seamos conscientes de que en alguna medida son excesivas. La simpatía que nos suscitan hace menos inaceptable la pasión que acompañan y la reivindican en nuestra imaginación a despecho de todos los vicios que normalmente lleva consigo; aunque en un sexo nece-

sariamente conduce a la ruina y la infamia, y en el otro, aunque es considerada menos desastrosa, provoca casi siempre una incapacidad para el trabajo, un descuido de las obligaciones, un desprecio por la fama e incluso por la reputación ordinaria. A pesar de todo ello, el grado de sensibilidad y liberalidad que se supone la acompañan la vuelven a ojos de muchos objeto de vanidad, y les gusta pretender que son capaces de sentir lo que no los honraría si de verdad lo sintieran.

Por una razón análoga es necesaria una cierta reserva cuando hablamos de nuestros amigos, nuestros estudios y nuestras profesiones. Todos ellos son objetos que no cabe esperar que interesen a la gente que nos rodea en el mismo grado en que nos interesan a nosotros. Y es la falta de esta reserva lo que hace que una mitad del género humano no sea buena compañía para la otra mitad. Un filósofo sólo puede acompañar a otro filósofo; el miembro de un club, a su reducido círculo de amistades.

3. De las pasiones antisociales

Existe otro conjunto de pasiones que, aunque derivan de la imaginación, antes de que podamos asumirlas o considerarlas airosas o decorosas deben en todo caso ser moderadas hasta un límite muy inferior a aquel donde las colocaría la naturaleza irrestricta. Son el odio y la animadversión, con todas sus diferentes variantes. Nuestra simpatía con respecto a estas pasiones se divide entre la persona que las siente y la persona que es objetivo de las mismas. Los intereses de ambas son directamente opuestos. Lo que nuestra simpatía con la persona que las siente nos impulsa a desear, nuestra conmiseración hacia la otra nos hace temer. Como se trata de dos seres humanos, nos preocupan ambos, y nuestro temor por lo que uno pueda sufrir amortigua nuestro enfado por lo que el otro ha sufrido. En consecuencia, nuestra simpatía con la persona que fue provocada no llega por necesidad a la pasión que naturalmente ella anima, y no sólo por las causas generales que hacen que todas las pasiones simpatizadas sean in-

feriores a las originales sino además por la causa que es peculiar a estas pasiones: nuestra identificación opuesta con la otra persona. Por ello, antes de que el rencor pueda resultar gallardo y grato debe ser más moderado y más reducido por debajo del límite que naturalmente alcanzaría casi ninguna otra pasión.

Los seres humanos, al mismo tiempo, tienen un fuerte sentido de los daños hechos a otros. En una tragedia o una novela el villano es objetivo de nuestra indignación tanto como el héroe lo es de nuestra simpatía y afecto. Detestamos a Yago tanto como estimamos a Otelo y disfrutamos tanto con el castigo del primero como nos afligimos con la desdicha del segundo. Pero aunque las personas sientan una condolencia tan intensa ante los perjuicios soportados por otra, no siempre los resienten más a medida que el interesado los resiente más. En la mayoría de los casos, cuanto mayor sea la paciencia de éste, su mansedumbre, su humanitarismo, siempre que no parezca flaqueza de ánimo o que el temor es el motivo de su entereza, mayor será el enojo de los demás contra la persona que le ha causado el ultraje. La afabilidad de su carácter exaspera en los demás su sentido de la atrocidad del mal sufrido.

Esas pasiones, por otro lado, son consideradas componentes necesarias de la naturaleza humana. Un hombre apocado que toma asiento, inmóvil, y se somete a insultos sin intentar rechazarlos o responderlos se convierte en despreciable. No podemos admitir su indiferencia e insensibilidad: calificamos su conducta de ruin y en realidad estamos tan encolerizados con ella como con la insolencia de su adversario. Incluso el populacho arde de ira al contemplar a un hombre que se somete pacientemente a las afrentas y malos tratos. Desean ver esa insolencia resentida y resentida por la persona que la padece. Lo conminan furiosos para que se defienda o responda. Si final-

mente emerge su indignación, aplauden entusiastas y simpatizan con ella: alienta su propio enojo contra su enemigo, y disfrutan al ver que lo ataca y quedan tan a gusto con su venganza, salvo que sea inmoderada, como si hubiesen sufrido el agravio ellos mismos.

Pero aunque haya que reconocer la utilidad de esas pasiones para el individuo, al hacer que sea peligroso insultarlo o causarle algún daño; y aunque su utilidad para el público, en tanto que guardianas de la justicia y de la equidad de su administración, no es menos considerable, como será demostrado más adelante [parte II, sec. II, cap. 3]; hay en todo caso algo repelente en las propias pasiones, que hace que su aparición en los demás sea objeto natural de nuestra aversión. La expresión de enojo contra alguien que está presente, si excede la mera intimación para que seamos conscientes de su maltrato, es considerada no sólo como un agravio para esa persona en particular sino como una descortesía hacia todos los demás. El respeto hacia ellos debería refrenarnos e impedir que demos rienda suelta a una emoción tan turbulenta y ofensiva. Los que son aceptables son los efectos remotos de estas pasiones; los inmediatos son un agravio para la persona contra la que se dirigen. Pero lo que hace que los objetos sean agradables o no para la imaginación son sus efectos inmediatos, no los remotos. Una prisión es ciertamente algo más útil para el público que un palacio, y la persona que funda la primera está generalmente guiada por un espíritu de patriotismo mucho más recto que el de quien construye el segundo. Pero las consecuencias inmediatas de una cárcel, el confinamiento de los infelices que allí se alojan, son desagradables; y la imaginación o bien no se toma el tiempo de investigar las consecuencias remotas o las contempla a una distancia demasiado grande como para ser muy afectada por ellas. De ahí que una prisión sea en cualquier caso un objeto desapacible, y lo será

tanto más cuanto más ajustada resulte a su propósito. Un palacio, por el contrario, será siempre agradable, y sin embargo sus efectos remotos pueden a menudo ser inconvenientes para el público. Puede servir para promover el lujo y como un ejemplo que estropee los modales. Pero sus efectos inmediatos, la conveniencia, el placer y la alegría de las gentes que lo habitan, al ser todos gratos, y al sugerir a la imaginación mil ideas agradables, esa facultad tiende generalmente a permanecer en ellos y rara vez procede a inspeccionar sus consecuencias más distantes. Los trofeos con forma de instrumentos musicales o agrícolas, imitados en pinturas o en estuco, constituyen un bonito adorno en nuestros salones o comedores. Un trofeo similar, pero compuesto a partir de útiles de cirugía, de bisturíes para diseccionar o amputar, de sierras para cortar huesos, de instrumentos de trepanación, etc., sería algo absurdo y chocante. Y sin embargo los instrumentos de cirugía tienen siempre una terminación más fina y generalmente están mejor adaptados para sus propósitos que los instrumentos agrícolas. Sus efectos remotos, por añadidura, son agradables: la salud del paciente. Pero como su consecuencia inmediata es el dolor y el sufrimiento, el verlos siempre nos disgusta. Los instrumentos de la guerra son aceptables, aunque sus efectos inmediatos sean de la misma manera el dolor y el padecimiento, pero se trata del dolor y el sufrimiento de nuestros enemigos, con los que no tenemos simpatía alguna. En lo que a nosotros respecta, los conectamos de inmediato con las nociones placenteras del coraje, la victoria y el honor. Se supone que ellos son, por tanto, una de las partes más nobles del vestido y su imitación uno de los adornos más bellos de la arquitectura. Lo mismo ocurre con las cualidades de la mente. Los antiguos estoicos pensaban que como el mundo estaba gobernado por la imperiosa providencia de un Dios sabio, poderoso y bueno, cada acontecimiento sin-

gular debía ser considerado como una parte necesaria del plan del universo, que tendía a promover el orden y felicidad general del conjunto: que los vicios y locuras de la especie humana, por tanto, constituían una parte tan necesaria de este plan como su sabiduría y su virtud; y merced a aquel arte eterno que extrae el bien del mal tenderán igualmente en favor de la prosperidad y perfección del gran sistema de la naturaleza. Pero ninguna teoría de este tipo, por más profundamente enraizada que esté en la mente, puede disminuir nuestro natural aborrecimiento del vicio, cuyos efectos inmediatos son tan destructivos y cuyas consecuencias remotas se hallan demasiado lejos como para ser rastreadas por la imaginación.

El caso es el mismo con las pasiones que acabamos de considerar. Sus efectos inmediatos son tan inaceptables que incluso cuando han sido con justicia provocadas hay de todos modos algo en ellas que nos disgusta. Estas son, por tanto, las únicas pasiones cuyas expresiones, como apunté con anterioridad, no nos disponen ni preparan para simpatizar con ellas antes de que nos hayamos informado de la causa que las promueve. La voz quejumbrosa de la miseria, si es oída a distancia, no nos permitirá ser indiferentes acerca de la persona de la cual proviene. Tan pronto impacte sobre nuestros oídos nos hace interesarnos en sus avatares y, si continúa, nos fuerza casi involuntariamente a acudir en su ayuda. El ver un rostro sonriente, de igual modo, eleva incluso al meditabundo hasta el talante alegre y vivaz que lo dispone a simpatizar con y a compartir el gozo que expresa; y siente que su corazón, que antes estaba abatido y deprimido con reflexiones y preocupaciones, instantáneamente se expande y alboroza. Lo opuesto sucede con las expresiones de odio y resentimiento. La ronca, borrascosa y discordante voz de la ira, si es oída a distancia, nos inspira temor o aversión. No acudimos hacia ella como lo hacemos hacia quien grita

de dolor y agonía. Las mujeres y los hombres de nervios flojos tiemblan y los vence el miedo, aunque son conscientes de que no son ellos mismos los objetivos del enojo; pero conciben el temor poniéndose en el lugar de la persona que sí lo es. Incluso quienes tienen corazones más intrépidos quedan turbados, no lo suficiente como para que sientan miedo pero sí para que se enfaden, puesto que el enojo es la pasión que sentirían si estuviesen en el lugar de la otra persona. Otro tanto ocurre con el odio. La simple expresión del rencor no lo inspira contra nadie salvo contra el hombre que lo manifiesta. Estas dos pasiones son por naturaleza objeto de nuestra aversión. Su aparición desagradable y ruidosa nunca promueve ni prepara nuestra simpatía, y a menudo la perturba. La aflicción no nos vincula y atrae hacia la persona en quien la observamos tanto como aquéllas, mientras ignoremos sus causas, nos repugnan y apartan de la misma. Parece haber sido la intención de la naturaleza que esas emociones más rudas y escasamente amables, que apartan a las personas unas de otras, fueran de comunicación menos fácil y menos frecuente.

Cuando la música imita las modulaciones de la tristeza o la jovialidad, o bien nos inspira de hecho esas pasiones o al menos nos proporciona el humor que nos dispone a concebirlas. Cuando imita las notas de la ira, nos inspira temor. La alegría, la pena, el amor, la admiración, la devoción, son todas ellas pasiones naturalmente musicales. Sus tonos naturales son suaves, claros y melodiosos; y naturalmente se expresan en períodos que se distinguen por pausas regulares y por ello son fácilmente adaptables a los giros regulares y los aires correspondientes de una canción. La voz de la ira, por el contrario, y de todas las pasiones que le son cercanas, es dura y discordante. Sus períodos son también irregulares, a veces prolongados, a veces muy breves, y no se distinguen por pausas regula-

res. Es por eso difícil que la música imite a alguna de esas pasiones; y la que lo hace no es la más agradable. No sería inapropiado organizar todo un festejo sobre la base de la imitación de las pasiones sociales y apacibles. Extraña sería la fiesta que consistiese tan sólo en imitaciones del odio y el resentimiento.

Si tales pasiones son repelentes para el espectador, no lo son menos para la persona que las experimenta. El odio y la ira son el mayor veneno para la felicidad de una mente buena. En el sentimiento mismo de esas pasiones hay algo bronco, irritante y repulsivo, algo que rompe y perturba el ánimo, y es completamente devastador para esa compostura y serenidad de espíritu que es tan necesaria para la felicidad, y que es mejor promovida por las pasiones opuestas, por la gratitud y el amor. No es el valor de lo que pierden por la perfidia e ingratitud de quienes les rodean lo que más lamentan los desprendidos y humanitarios. Lo que sea que hayan perdido, generalmente podrán vivir felices sin tenerlo. Lo que los desasosiega más es la idea de la perfidia y la ingratitud ejercidas contra ellos, y las pasiones agresivas y desagradables que ellas promueven constituyen a su juicio la parte sustancial del daño que conllevan.

¿Cuántas cosas son indispensables para que el saciar el enfado sea completamente aceptable y para que el espectador simpatice cabalmente con nuestra venganza? Ante todo, la provocación debe ser tal que nos volveríamos despreciables y dignos de perpetuos insultos si no respondiésemos en alguna medida. Las ofensas pequeñas siempre es mejor pasarlas por alto; nada hay más vil que ese humor opositor y quisquilloso que se enciende ante la más mínima causa de conflicto. Debemos resentirnos más por un sentido de la corrección del enojo, un sentido de que la gente lo espera de nosotros y nos lo exige, que porque sintamos en nosotros mismos las furias de esa pa-

sión repelente. No hay otra pasión de la que sea capaz la mente humana sobre cuya justicia debamos ser tan recelosos, sobre cuyo ejercicio debamos consultar tan cuidadosamente nuestro sentido natural de la corrección, o considerar tan diligentemente cuáles serían los sentimientos del espectador desinteresado e imparcial. La magnanimidad, o la consideración al mantenimiento de nuestra posición y dignidad en la sociedad, es el único motivo que puede ennoblecer las manifestaciones de esa desagradable pasión. Tal motivo debe caracterizar el conjunto de nuestro estilo y proceder. Éstos deben ser llanos, abiertos y directos; decididos sin obstinación y elevados sin insolencia; no sólo sin petulancia ni burda grosería, sino generosos, francos y llenos de consideración, incluso hacia la persona que nos ha ofendido. Todos nuestros modales, en resumen, y sin pretender aparentarlo laboriosamente, deben indicar que la pasión no ha extinguido nuestra compasión; y que si cedemos a los dictados de la venganza, lo hacemos con desgana, por necesidad y como consecuencia de provocaciones copiosas y reiteradas. Cuando el encono está protegido y matizado de esta manera, puede admitirse que incluso es generoso y noble.

4. De las pasiones sociales

Así como una simpatía dividida vuelve a todo el conjunto de pasiones antes mencionadas, la mayoría de las veces, tan desabridas y repelentes, existe otro conjunto opuesto, que una simpatía redoblada casi siempre convierte en particularmente gratas y apropiadas. La liberalidad, el humanitarismo, la amabilidad, la compasión, la amistad y estima recíprocas, todos los afectos sociales y benevolentes, cuando se manifiestan en el talante de nuestra conducta, incluso hacia quienes no están especialmente relacionados con nosotros, complacen al espectador indiferente en prácticamente toda ocasión. Su identificación con la persona que siente esas pasiones coincide puntualmente con su preocupación por la persona que es objeto de las mismas. El interés que, en tanto que ser humano, está obligado a abrigar por la felicidad de esta última, anima su simpatía con los sentimientos del otro, cuyas emociones se dirigen al mismo objeto. Por eso tenemos constantemente la mayor disposición a simpatizar con los

sentimientos benévolos. Nos parecen agradables desde cualquier punto de vista. Asumimos la satisfacción tanto de la persona que los experimenta como de la que es objeto de ellos. Porque así como el ser objeto de odio e indignación proporciona más dolor que todo el mal que un hombre valiente puede temer de sus enemigos, existe una satisfacción por la conciencia de ser querido, que en una persona delicada y sensible es más importante para su felicidad que todos los beneficios que pueda derivar de ella. ¿Qué personalidad hay más detestable que la de quien obtiene placer sembrando cizaña entre amigos y convirtiendo su tierno afecto en odio mortal? Pero ¿en dónde radica la atrocidad de este agravio tan aborrecido? ¿Acaso en el privarlos de los frívolos buenos oficios que de haber continuado su amistad podrían esperar uno de otro? Radica en privarlos de la amistad misma, en robarles el afecto del otro, del que ambos derivaban tanta satisfacción; radica en la perturbación de la armonía de sus corazones y en la finalización de ese intercambio feliz que antes se entablaba entre ellos. No sólo los tiernos y delicados sino también los hombres más groseros y vulgares perciben que esos afectos, esa armonía, ese intercambio, son más importantes para la felicidad que todos los pequeños servicios que cabría esperar que fluyeran desde ellos.

El sentimiento del amor es en sí mismo placentero para la persona que lo experimenta. Sosiega y alivia el ánimo, parece favorecer los movimientos vitales y promover el estado saludable de la constitución humana, y se vuelve aún más delicioso merced a la conciencia de la gratitud y satisfacción que debe estimular en quien sea objeto del mismo. La consideración mutua convierte a los enamorados en felices recíprocamente, y la simpatía, junto a esta consideración recíproca, los torna aceptables para cualquier otra persona. Miramos con gran placer a una familia

donde reina el amor y la estima mutuos, donde los padres y los hijos son compañeros, sin otra diferencia que la derivada del afecto respetuoso por una parte y la amable indulgencia por la otra; donde la libertad y el afecto, las bromas y el cariño recíprocos, muestran que ninguna fractura de intereses divide a los hermanos, que ningún trato de favor discrimina a las hermanas, y que todo nos representa la noción de paz, alegría, armonía y contento. En cambio, nos sentimos muy incómodos cuando entramos en una casa donde un irritante conflicto enfrenta a una mitad de los que allí habitan contra la otra mitad, donde bajo una complacencia y suavidad afectadas hay miradas recelosas y arrebatos súbitos de pasión que revelan los celos recíprocos que los consumen y que en cualquier momento pueden saltar a pesar de todas las restricciones impuestas por la presencia de otros.

Esas pasiones afables, incluso cuando se reconoce que son excesivas, nunca son contempladas con aversión. Hay algo agradable incluso en la amistad y la benignidad más endebles. La madre demasiado cariñosa, el padre demasiado indulgente, el amigo demasiado desinteresado y afectuoso, quizás puedan a veces, por la blandura de sus personalidades, ser contemplados con una especie de lástima en la cual, sin embargo, late una mezcla de amor; nunca serán contemplados con odio ni aversión, ni siquiera con desprecio, salvo por los hombres más brutales e indignos. Podemos reprocharles la extravagancia de sus relaciones, pero siempre lo haremos con preocupación, simpatía y amabilidad. Hay un desamparo en la naturaleza del humanitarismo extremo que atrae nuestra compasión más que ninguna otra cosa. Nada hay en él que lo convierta en tosco o repelente. Sólo lamentamos que no encaje bien con el mundo, porque el mundo no lo merece, y porque debe exponer a la persona dotada con él a ser presa de la perfidia e ingratitud de las falsas insinua-

ciones y a mil dolores y sinsabores que merece menos que todos los hombres, y que además entre todos los hombres es generalmente el menos capaz de sobrellevarlos. El caso es muy dispar con el odio y el resentimiento. Una propensión demasiado vehemente hacia esas pasiones detestables hace que la persona sea objeto de pavor y aborrecimiento universales, y que pensemos que como una bestia salvaje debería ser expulsada de toda sociedad civil.

5. De las pasiones egoístas

Además de esos dos conjuntos opuestos de pasiones, sociales y antisociales, hay otro que se sitúa en una posición intermedia; nunca resulta tan grato como es en ocasiones el primer conjunto, y tampoco es tan abominable como a veces lo es el segundo. El pesar y el gozo, cuando son concebidos a partir de nuestra propia fortuna particular mala o buena, constituyen ese tercer grupo de pasiones. Incluso cuando son excesivos, nunca resultan tan repelentes como el rencor excesivo, porque no puede haber nunca una simpatía opuesta que nos interese en contra de ellos; y cuando se ajustan perfectamente a sus objetivos, nunca resultan tan placenteros como el humanitarismo imparcial y la justa benevolencia, porque nunca puede haber una simpatía doble que nos interese en su favor. Existe asimismo una diferencia entre el pesar y el gozo: estamos generalmente más dispuestos a simpatizar con pequeñas alegrías y grandes pesadumbres. La persona que gracias a un súbito golpe de suerte pasa de pronto a un

nivel de vida muy superior al que tenía antes puede estar segura de que las felicitaciones de sus mejores amigos no son todas ellas completamente sinceras. Un advenedizo, aunque tenga todos los méritos, es por regla general alguien desagradable, y un sentimiento de envidia normalmente nos impide simpatizar cordialmente con su regocijo. Si tiene una mínima inteligencia es consciente de ello, y en vez de parecer engreído con su buena fortuna, procura en todo lo posible sofocar su alborozo y encubrir la exaltación que sus nuevas circunstancias naturalmente le inspiran. Mantiene la misma sencillez en su vestimenta y la misma modestia en su conducta que correspondían a su posición anterior. Redobla sus atenciones hacia sus viejos amigos y se esfuerza más que nunca por ser humilde, diligente y complaciente. Y tal es el comportamiento que en su situación aprobamos más, porque parece que esperamos que él tenga más simpatía con nuestra envidia y aversión hacia su felicidad, que la que nosotros tenemos con su alegría. A pesar de todo, es raro que tenga éxito. Sospecharemos de la sinceridad de su humildad y a él le molestará esta restricción. Al poco tiempo, entonces, abandonará a todos sus antiguos amigos, salvo quizá algunos de los más indignos que condescenderán en transformarse en dependientes de él, y no siempre adquirirá amigos nuevos; el orgullo de sus nuevas relaciones se verá tan afrentado al comprobar que es un igual como el de sus relaciones previas lo fue al comprobar que era un superior, y se necesita una modestia sumamente obstinada y perseverante para reparar esta humillación en ambos casos. En general tenderá pronto a volverse fastidioso y se encolerizará ante el hosco y receloso orgullo de los primeros y el desdén insolente de los segundos, tratará a aquéllos con indiferencia y a éstos con arrogancia, y finalmente perderá la estima de todos. Si la parte principal de la felicidad humana estriba en la conciencia de ser querido, como yo

creo que ocurre en realidad, esos cambios abruptos de fortuna rara vez contribuyen mucho a la felicidad. Estará más contento quien progresa gradualmente hacia la grandeza, a quien el público destina a cada etapa de su promoción mucho antes de que la alcance, y en quien, por eso mismo, cuando ello se produce no puede provocar un regocijo extravagante y que no puede razonablemente animar ni el celo de aquellos que alcanza ni la envidia de quienes deja atrás.

Los seres humanos simpatizan más fácilmente con las pequeñas alegrías que fluyen de causas menos importantes. Es decente ser humilde en el medio de una gran prosperidad, pero no podemos expresar demasiada satisfacción con todos los insignificantes sucesos de la vida cotidiana, con las personas con quienes estuvimos la noche anterior, con las diversiones que disfrutamos, con lo que se dijo e hizo, con todos los pequeños incidentes de la conversación presente y todas las frívolas minucias que llenan el vacío de la vida humana. Nada es más grato que el buen humor habitual, que se funda siempre en una apetencia peculiar por los pequeños placeres que proporcionan los acontecimientos normales. Estamos prestos a identificarnos con él: nos inspira el mismo contento y hace que cada fruslería revista para nosotros el mismo aspecto agradable con el cual se presenta ante la persona dotada de esta feliz disposición. Por eso la juventud, la edad festiva, atrae tan fácilmente nuestros afectos. Esa propensión a la alegría que parece animar hasta las flores y centellea desde los ojos de la juventud y la belleza, aunque sea en una persona del mismo sexo, impulsa incluso a los ancianos hacia un humor más jubiloso de lo común. Olvidan por un momento sus enfermedades y se entregan a las gratas ideas y emociones que durante tanto tiempo les han sido extrañas pero que, cuando la presencia de tanta felicidad hace que las evoquen en sus corazones,

ocupan su lugar allí, como viejas conocidas que lamentan haber perdido y por esa razón abrazan más entusiastamente tras esa prolongada separación.

El caso de la aflicción es bastante diferente. Las pequeñas molestias no promueven simpatía alguna, pero un profundo pesar la anima en alto grado. El hombre que se inquieta ante cualquier incidente incómodo, que se ofende si el cocinero o el mayordomo incumplen la fracción más irrelevante de sus tareas, que graba cada defecto en el más conspicuo ceremonial de la urbanidad, sea que le afecte a él mismo o a cualquier otra persona, que toma a mal el que un amigo íntimo no le diga buenos días cuando lo ve por la mañana o que su hermano silbe una tonada cuando él está contando algo, a quien saca de sus casillas el mal tiempo cuando está en el campo, o el estado de las carreteras cuando va de viaje, o la falta de compañía y el tedio de todas las diversiones públicas cuando está en la ciudad; un hombre así, aunque pueda tener sus razones, rara vez se topará con mucha simpatía. La alegría es una emoción placentera y con gusto nos entregamos a ella en cualquier ocasión. Por ello, simpatizamos fácilmente con la misma en otras personas, siempre que no padezcamos el prejuicio de la envidia. Pero la aflicción es penosa y la mente, incluso cuando se trata de nuestro propio infortunio, naturalmente la resiste y rechaza. Procuramos o bien no concebirla en absoluto o bien desprendernos de ella lo antes posible. Nuestra aversión a la tristeza no nos impedirá en todos los casos, por supuesto, concebirla con respecto a nosotros mismos ante motivaciones baladíes, pero constantemente nos impide simpatizar con ella en el caso de otras personas, cuando emerge a partir de causas análogamente frívolas: ello es así porque nuestras pasiones simpatizadoras son siempre menos irresistibles que las originales. Asimismo, hay en los seres humanos una malicia que no sólo bloquea la simpatía ante pequeñas moles-

tias sino que las vuelve incluso divertidas. De ahí el deleite que experimentamos cuando todos participamos en una broma, ante el moderado vejamen que observamos cuando un compañero es importunado, acosado y ridiculizado desde todos los frentes. Las personas con una educación normal disimulan la incomodidad que les provoca cualquier pequeño incidente; las que están más cabalmente integradas en la sociedad convierten por su propia cuenta todos esos incidentes en bromas, tal y como saben que harán sus compañeros. La costumbre que las personas de mundo adquieren de considerar cómo cada cosa que les afecta aparecerá a los ojos de otros hace que todas estas frívolas calamidades les resulten tan ridículas como ciertamente les resultarán a los demás.

Por el contrario, nuestra simpatía con la desdicha profunda es muy intensa y muy sincera. No es necesario abundar en ejemplos. Lloramos incluso ante la representación imaginaria de una tragedia. Por tanto, si sufre usted una calamidad especial, si por una desgracia extraordinaria cae usted en la pobreza, la enfermedad, la deshonra y el desengaño, aunque todo pueda haber sido en parte su propia culpa, a pesar de ello puede usted en general confiar en la más sincera simpatía de todos sus amigos y, en la medida en que el interés y el honor lo permitan, también en su ayuda más afectuosa. Pero si su infortunio no es de una categoría tan tremenda, si apenas ha sufrido su ambición una minúscula contrariedad, si lo único que ha ocurrido es que su amante le ha dado calabazas, o si es usted un gurrumino, ya puede usted contar con que todos sus conocidos le tomarán el pelo.

Sección III

De los efectos de la prosperidad y la adversidad sobre el juicio de las personas con respecto a la corrección de la conducta y de por qué es más sencillo obtener su aprobación en un caso que en el otro

1. Que aunque nuestra simpatía con la tristeza es generalmente una sensación más intensa que nuestra simpatía con la alegría, normalmente resulta sumamente inferior a la violencia de lo que es naturalmente experimentado por la persona principalmente afectada

Nuestra simpatía con la aflicción ha sido más analizada que nuestra simpatía con el gozo, aunque no es más real. La palabra simpatía, en su sentido más propio y original, denota la compañía de sentimientos con el padecer, y no con el placer, de los demás. Un filósofo sutil e ingenioso, recientemente fallecido [Joseph Butler], creyó necesario demostrar mediante argumentos que tenemos una simpatía auténtica con el júbilo, y que la congratulación es un principio de la naturaleza humana. Creo que a nadie se le ocurrió nunca que era necesario probar que la compasión lo es.

Ante todo, en algún sentido es más universal nuestra simpatía con el dolor que con el regocijo. Aunque la pesadumbre sea desmedida podemos incluso mantener alguna conmiseración hacia ella. Es cierto que no sentimos esa simpatía completa, esa armonía y correspondencia de sentimientos perfecta que constituye la aprobación. No lloramos, ni clamamos, ni nos lamentamos con el pacien-

te. Somos, por el contrario, conscientes de su flaqueza y de la extravagancia de su pasión, y sin embargo solemos experimentar una inquietud sensible por su situación. Pero si no aceptamos por entero y acompañamos el júbilo de otro, no tenemos ninguna consideración o simpatía hacia él. El hombre que brinca y baila con una alegría exagerada y sin sentido con la que no podemos identificarnos, es blanco de nuestro desdén e indignación.

Asimismo, el dolor, de la mente o del cuerpo, es una sensación más punzante que el placer, y nuestra simpatía con el dolor, aunque no llegue ni de lejos a lo que naturalmente sufre el paciente, es generalmente una percepción más clara e intensa que nuestra simpatía con el placer, aunque esta última se aproxima más, como demostraré después, al vigor natural de la pasión original.

Además de todo lo anterior, frecuentemente nos esforzamos por moderar nuestra simpatía con la desgracia ajena. Siempre que no estemos bajo la observación del afligido, intentamos, por la cuenta que nos trae, suprimirla en todo lo que podemos, aunque no siempre lo logramos. Nuestra oposición hacia ella, y la renuencia con que la asumimos, necesariamente nos obliga a prestarle una atención particular. Pero jamás tenemos la oportunidad de plantear esta misma oposición contra nuestra simpatía hacia el alborozo. Si tenemos algo de envidia, no experimentamos ni la más mínima propensión hacia ella; si no la tenemos, entonces cedemos ante ella sin rechazo alguno. Al contrario, como invariablemente nos avergüenza nuestra propia envidia, a menudo fingimos y a veces realmente deseamos simpatizar con el júbilo ajeno, cuando esa inadmisible emoción nos impide hacerlo. Decimos que estamos satisfechos por la buena suerte del prójimo, pero quizá en el fondo de nuestro corazón en realidad lo lamentamos. Muchas veces sentimos una simpatía con la aflicción cuando en realidad deseamos librarnos de ella; y

solemos perder una simpatía con la felicidad cuando nos gustaría poder asumirla. La conclusión obvia que parece caer naturalmente por su propio peso, entonces, es que nuestra propensión a simpatizar con la tristeza debe ser muy fuerte y nuestra inclinación a simpatizar con la alegría debe ser muy débil.

A pesar de este prejuicio, sin embargo, me arriesgaré a afirmar que cuando no hay envidia, nuestra propensión a simpatizar con el gozo es más intensa que nuestra propensión a simpatizar con la aflicción; y que nuestra simpatía hacia la emoción grata se aproxima mucho más al vigor de la que es naturalmente sentida por las personas principalmente interesadas que la simpatía que concebimos hacia la ingrata.

Tenemos alguna indulgencia hacia el pesar excesivo que no podemos acompañar cabalmente. Sabemos el esfuerzo prodigioso que se requiere antes de que el paciente pueda moderar sus emociones hasta su completa armonía y concordia con las del espectador. Por tanto, aunque no pueda hacerlo, lo perdonamos de buena gana. No tenemos, empero, ninguna indulgencia de ese cariz hacia la jovialidad desmedida; porque no somos en absoluto conscientes de que se necesite un esfuerzo tan abrumador para amortiguarla hasta el nivel que podamos incorporar por completo. La persona que en medio de las mayores calamidades puede controlar su dolor parece digna de la máxima admiración; pero quien, en la plenitud de la prosperidad, puede de igual manera dominar su júbilo, no parece merecer alabanza alguna. Observamos que se abre un intervalo mucho más amplio en un caso que en el otro entre lo que naturalmente siente la persona principalmente afectada y lo que espectador puede admitir.

¿Qué puede añadirse a la felicidad de una persona que goza de buena salud, no afronta deudas y tiene la conciencia tranquila? Para alguien en su situación todas las adicio-

nes a su fortuna puede decirse que son superfluas, y si está fascinado por ellas debe tratarse del efecto de la veleidad más frívola. Pero tal situación bien puede calificarse como el estado natural y ordinario de los seres humanos. A pesar de la miseria y depravación del mundo actual, con justicia lamentadas, tal es realmente el contexto de la mayor parte de las personas. La mayoría de los hombres, por tanto, no deben tropezar con muchas dificultades para encumbrarse hasta toda la alegría que cualquier añadido a tal situación pueda promover en sus compañeros.

Pero aunque puede agregarse poco a ese estado, se puede quitar mucho de él. Aunque entre esa condición y la marca más alta de la prosperidad humana hay una brecha insignificante, entre ella y la sima más profunda de la miseria se abre una distancia inmensa y extraordinaria. Por eso la adversidad necesariamente deprime el ánimo del paciente mucho más por debajo de su estado natural que lo que la prosperidad lo eleva por encima de él. En consecuencia, para el espectador será mucho más difícil simpatizar completa y puntualmente con su aflicción que asumir cabalmente su júbilo, y deberá alejarse mucho más de su estado de ánimo natural y normal en un caso que en el otro. Esta es la razón por la cual, aunque nuestra simpatía con el pesar es a menudo una sensación más punzante que nuestra simpatía con el gozo, siempre se queda muy lejos de la violencia de lo que es naturalmente sentido por la persona principalmente afectada.

Simpatizar con la alegría es grato y siempre que la envidia no se interponga nuestro corazón estará satisfecho al abandonarse a los mayores raptos de ese delicioso sentimiento. Pero es penoso adoptar la aflicción y siempre somos reacios a hacerlo [2]. Cuando asistimos a la repre-

[2] Se me ha objetado [David Hume] que como baso el sentimiento de aprobación, que siempre es agradable, en la simpatía, es incompatible

sentación de una tragedia, luchamos contra esa pena simpatizadora que el espectáculo nos inspira todo lo que podemos, y al final cedemos ante ella sólo porque no podemos ya evitarlo: e incluso entonces procuramos encubrir nuestra inquietud ante los demás. Si hemos derramado unas lágrimas las ocultamos cuidadosamente, y tememos que los espectadores, al no aceptar esa ternura excesiva, la consideren molicie y flaqueza. El miserable cuyos infortunios invocan nuestra compasión percibe con qué repugnancia vamos a asumir su contratiempo y por ello nos plantea su aflicción con temor y hesitación: llega incluso a ahogar la mitad de ella y siente, por esa dureza de ánimo de los seres humanos, vergüenza de promulgar sin freno la plenitud de su aflicción. Lo opuesto sucede con el hombre que se alborota por el gozo y el éxito. Siempre que la envidia no nos interese en su contra, espera nuestra total simpatía. Por eso no teme anunciarse con gritos exultantes, con plena confianza en que estamos de corazón dispuestos a acompañarlo.

¿Por qué nos da más vergüenza llorar frente a los demás que reír? Solemos tener tantas oportunidades para hacer lo uno como lo otro, pero siempre pensamos que los espectadores probablemente nos acompañarán en la emoción agradable y no en la dolorosa. Siempre es miserable el quejarse, incluso cuando nos oprimen las calamidades más temibles. Pero el júbilo en el triunfo no siem-

---

con mi sistema el admitir ninguna simpatía desagradable. Respondo que en el sentimiento de aprobación hay dos aspectos a observar: el primero es la pasión simpatizadora del espectador, y el segundo es la emoción que surge cuando comprueba la coincidencia cabal entre esta pasión simpatizadora en sí mismo y la pasión original de la persona principalmente afectada. Esta última emoción, que es el sentimiento de aprobación propiamente dicho, es siempre grata y deliciosa. La otra puede ser agradable o desagradable de acuerdo con la naturaleza de la pasión original, cuyas facetas debe siempre, en alguna medida, retener.

pre es deslucido. En verdad, la prudencia nos advierte reiteradamente para que manejemos nuestra prosperidad con moderación, porque la prudencia aconseja evitar la envidia que tal triunfo, más que ninguna otra cosa, es susceptible de animar.

¡Qué vigorosas son las aclamaciones del populacho, que nunca siente envidia de sus superiores, ante un triunfo o un festejo público! ¡Y qué circunspecto y moderado es normalmente su sentimiento ante una ejecución! Nuestro pesar en un funeral no pasa por regla general de una seriedad artificial, pero nuestra dicha en un bautizo o una boda es siempre genuina, sin afectación alguna. En todas las ocasiones gozosas como ésas nuestra satisfacción, aunque no sea tan prolongada, suele ser tan intensa como la de las personas principalmente interesadas. Cuando felicitamos cordialmente a nuestros amigos, lo que para desgracia de la naturaleza humana hacemos rara vez, su alegría se transforma literalmente en la nuestra: por un momento estamos tan contentos como lo están ellos, nuestro corazón se hincha y desborda de auténtico placer, el regocijo y la complacencia relampaguean en nuestros ojos y animan cada faceta de nuestro semblante y cada ademán de nuestro cuerpo.

Por otro lado, cuando consolamos a nuestros amigos por sus aflicciones ¡qué poco sentimos en comparación a lo que sienten ellos! Nos sentamos a su lado, los miramos y mientras nos relatan los detalles de su infortunio les escuchamos con seriedad y atención. Pero cuando su narración es a cada instante interrumpida por esos brotes naturales de pasión que a menudo parecen casi asfixiarlos ¡qué lejos están las lánguidas emociones de nuestros corazones de ajustarse a los raptos de las suyas! Podemos ser conscientes al mismo tiempo de que su pasión es natural y no mayor que la que nosotros mismos experimentaríamos en un contexto análogo. Puede que incluso nos reprochemos

en nuestro fuero íntimo a causa de nuestra falta de sensibilidad y quizás por ello nos desplacemos hacia una simpatía artificial que además cuando emerge es invariablemente la más ligera y transitoria que imaginarse pueda, y generalmente, cuando tan pronto abandonamos la habitación, se esfuma y desaparece para siempre. Pareciera que la naturaleza, cuando nos cargó con nuestros propios pesares, consideró que eran ya suficientes, y por tanto no nos ordenó que incorporásemos una cuota adicional de los dolores ajenos más allá de lo necesario para impulsarnos a aliviarlos.

Es por esta apagada sensibilidad hacia las aflicciones de los demás que la magnanimidad ante una gran desdicha siempre parece ostentar una divina elegancia. La persona que puede conservar su buen humor en el medio de una serie de dificultades frívolas es gentil y apacible. Pero quien puede soportar con el mismo talante las calamidades más espantosas parece ser más que mortal. Somos conscientes del colosal esfuerzo requerido para silenciar las violentas emociones que naturalmente agitan y perturban a quien se halla en esa situación. Nos maravilla que alguien pueda controlarse de forma tan completa. Su entereza, al mismo tiempo, coincide perfectamente con nuestra insensibilidad. No nos pide nada a cambio de ese grado de sensibilidad tan exquisito que observamos y que nos mortifica comprobar que nosotros no poseemos. Existe la más cabal correspondencia entre sus sentimientos y los nuestros, y por tal razón una absoluta propiedad en su comportamiento. Es también una corrección que, a partir de nuestra experiencia con la debilidad habitual de la naturaleza humana, no cabe razonablemente esperar que se mantenga. Nos maravillamos con sorpresa y estupefacción ante ese vigor de carácter que es capaz de un esfuerzo tan noble y generoso. El sentimiento de total simpatía y aprobación, combinado y acrecentado con el

asombro y la sorpresa, constituye lo que con propiedad es denominado admiración, como ya ha sido destacado en más de una oportunidad. Catón, rodeado de enemigos por todos lados, es incapaz de rechazarlos, desdeña el someterse a ellos y se ve reducido, por las orgullosas máximas de su tiempo, a la necesidad de matarse; pero nunca se retira de sus desventuras, nunca suplica con la voz lamentable de la desgracia esas miserables lágrimas simpatizadoras que siempre somos tan remisos a proporcionar; al contrario, se arma con la fuerza viril y un momento antes de ejecutar su fatal resolución con su habitual tranquilidad imparte las instrucciones necesarias para la seguridad de sus amigos. Todo ello le parece a Séneca, ese gran predicador de la insensibilidad, un espectáculo que los mismos dioses pudieron contemplar con placer y admiración.

Cada vez que encontramos en la vida cotidiana algún ejemplo de tan heroica magnanimidad, quedamos siempre sumamente afectados. Podemos lamentarnos más y derramar más lágrimas por los que de esa forma no dan señales de sentir nada para sí mismos que por los que dan rienda suelta a todas las flaquezas de la aflicción, y en ese caso particular la pesadumbre simpatizadora del espectador trasciende la pasión original de la persona principalmente interesada. Todos los amigos de Sócrates lloraron cuando bebió su última poción, pero él mismo manifestó el sosiego más jovial y alegre. En tales ocasiones el espectador no realiza ningún esfuerzo, ni puede hacerlo, para controlar su pesar simpatizador. No teme que lo vaya a arrebatar hacia nada que sea extravagante e impropio; más bien está satisfecho por la sensibilidad de su corazón, y cede ante ella con complacencia y aprobación. Con gusto incorpora las visiones más melancólicas que naturalmente se le ocurren con respecto a las calamidades de su amigo, por quien quizá no sintió jamás de forma tan pro-

funda la tierna y lacrimosa pasión del amor. Pero con el individuo principalmente interesado ocurre lo contrario. Se ve obligado en todo lo posible a apartar su mirada de todo lo que en su situación sea naturalmente terrible o desagradable. Teme que una atención demasiado concentrada en tales circunstancias pueda ejercer sobre él una impresión tan violenta que no sea capaz de continuar dentro de los límites de la moderación ni de ser el objetivo de la total identificación y aprobación de los espectadores. Fija sus pensamientos, por tanto, en las cosas agradables solamente, en el aplauso y la admiración que está a punto de merecer por la heroica magnanimidad de su conducta. El sentir que es capaz de un esfuerzo tan noble y generoso, el sentir que en una situación tan tremenda puede aún actuar como desea actuar lo anima y embelesa de júbilo, y le permite llevar esa triunfante jovialidad que parece exultar en la victoria que así cosecha contra sus desdichas.

En cambio, el que se hunde en la pena y el desaliento por cualquier calamidad que sufra siempre parece en alguna medida vil y despreciable. No podemos llegar a sentir por él lo que él siente por sí mismo y que quizá sentiríamos por nosotros si estuviésemos en su lugar; por tanto, lo despreciamos, acaso injustamente, si puede considerarse injusto un sentimiento al que estamos irresistiblemente sentenciados por la naturaleza. La flaqueza de la aflicción nunca resulta en ningún aspecto admisible salvo cuando surge merced a lo que sentimos por otros más que por nosotros mismos. Un hijo, ante la muerte de un padre indulgente y respetable, puede entregarse a ella sin mucha culpa. Su pena se basa fundamentalmente en una suerte de simpatía con su pariente perdido, y con facilidad asumimos esta tierna emoción. Pero si exhibiera la misma flaqueza con motivo de cualquier revés que lo afectara sólo a él, ya no contaría más con esa indulgencia.

Si se ve reducido a la mendicidad y la ruina, expuesto a los peligros más espantosos, incluso arrastrado a la ejecución pública, y en tal caso derramara una sola lágrima sobre el patíbulo, caería en desgracia para siempre en opinión de la fracción gallarda y generosa de la humanidad. Su compasión hacia él sería muy intensa y sincera, pero como en todo caso no llegaría a esa flaqueza excesiva no perdonarían al hombre que se expone así a los ojos del mundo. Su proceder los afectaría más con vergüenza que con pena, y el deshonor que él habría volcado sobre sí mismo les parecería la circunstancia más deplorable de su infortunio. ¡Cómo cayó en desgracia la memoria del intrépido duque de Biron, que tantas veces había desafiado valerosamente a la muerte en el campo de batalla, cuando lloró en el patíbulo al comprobar lo bajo que había caído y al evocar el favor y la gloria que su propia imprudencia tan infelizmente había enajenado!

2. Del origen de la ambición y de la distinción entre rangos

Como los seres humanos están dispuestos a simpatizar más completamente con nuestra dicha que con nuestro pesar, hacemos ostentación de nuestra riqueza y ocultamos nuestra pobreza. Nada es más humillante que vernos forzados a exponer nuestra miseria a los ojos del público, y sentir que aunque nuestra situación es visible para todo el mundo, nadie se hace una idea ni de la mitad de lo que sufrimos. En realidad, es fundamentalmente en consideración a esos sentimientos de los demás que perseguimos la riqueza y eludimos la pobreza. Porque ¿qué objetivo tienen los afanes y agitaciones de este mundo? ¿Cuál es el fin de la avaricia y la ambición, de la persecución de riquezas, de poder, de preeminencia? ¿Es porque han de satisfacerse las necesidades naturales? El salario del más modesto trabajador alcanzaría. Su retribución le permite conseguir alimento y vestido, el bienestar de una casa y una familia. Si examinamos con rigor su economía comprobaremos que gasta una parte apreciable de sus ingre-

sos en comodidades que cabría calificar de superfluas, y que en contextos extraordinarios incluso asigna una fracción a la vanidad y la distinción. ¿Cuál es, pues, la causa de nuestra aversión a su posición y por qué aquellos educados en los órdenes más elevados de la vida consideran algo peor que la muerte el ser reducidos a vivir, incluso sin trabajar, en sus mismas sencillas condiciones, el dormir bajo un techo igualmente humilde y el vestir el mismo modesto atuendo? ¿Es que imaginan que su estómago es más sano o su sueño más profundo en un palacio que en una cabaña? Se ha observado a menudo que lo contrario es cierto, y en realidad es tan obvio que aunque no haya sido observado no hay nadie que lo ignore. Y entonces ¿de dónde emerge esa emulación que fluye por todos los rangos personales y qué ventajas pretendemos a través de ese gran objetivo de la vida humana que denominamos el mejorar nuestra propia condición? Todos los beneficios que podemos plantearnos derivar de él son el ser observados, atendidos, considerados con simpatía, complacencia y aprobación. Lo que nos interesa es la vanidad, no el sosiego o el placer. Pero la vanidad siempre se funda en la creencia de que somos objeto de atención y aprobación. El hombre rico se congratula de sus riquezas porque siente que ellas naturalmente le atraen la atención del mundo y que los demás están dispuestos a acompañarlo en todas esas emociones agradables que las ventajas de su situación le inspiran con tanta facilidad. Al pensarlo, su corazón se hincha y dilata en su pecho, y aprecia más sus riquezas por tal razón que por todas las demás ventajas que le procuran. El hombre pobre, por el contrario, está avergonzado de su pobreza. Siente que o bien lo excluye de la atención de la gente, o bien, si le prestan alguna atención, tienen escasa conmiseración ante la miseria y el infortunio que padece. En ambos casos resulta humillado, porque si bien el ser pasado por alto y el ser

desaprobado son cosas completamente diferentes, como la oscuridad nos cierra el paso a la luz del honor y la aprobación, el percibir que nadie repara en nosotros necesariamente frustra la esperanza más grata y abate el deseo más ardiente de la naturaleza humana. El pobre va y viene desatendido, y cuando está en el medio de una muchedumbre se halla en la misma oscuridad que cuando se encierra en su propio cuchitril. Las modestas inquietudes y penosos miramientos que ocupan a quienes están en su situación no representan entretenimiento alguno para los alegres y disipados. Apartan sus ojos de él o, si lo extremo de su desgracia los fuerza a mirarlo, sólo es para rechazar de entre ellos un objeto tan desagradable. Los afortunados y orgullosos se asombran ante la insolencia de la ruindad humana, que osa exhibirse ante ellos y pretende perturbar la serenidad de su felicidad con el asqueroso aspecto de su miseria. En cambio, todo el mundo observa al hombre de rango y distinción. Todos anhelan contemplarlo y concebir, al menos mediante la simpatía, ese regocijo y exultación que sus circunstancias naturalmente le inspiran. Su conducta es objeto de público escrutinio. Ni una palabra, ni un gesto suyo pasa completamente desapercibido. En una poblada reunión es él quien concentra las miradas de todos; sus pasiones parecen expectantes atendiéndolo, para recibir el ímpetu y la orientación que les imprimirá; y si su comportamiento no es absurdo tiene a cada momento una oportunidad para interesar a los demás y para convertirse en el objetivo de observación y simpatía de todos los que le rodean. Esto es lo que, a pesar de las limitaciones que impone, a pesar de la pérdida de libertad que entraña, convierte a la grandeza en objeto de envidia, y compensa, en opinión de los seres humanos, todo el esfuerzo, la angustia y las humillaciones que deben superarse en su búsqueda; y también, lo que es aún de mayor importancia, todo el ocio, el so-

siego y la despreocupación que se pierden para siempre con su adquisición.

Cuando pensamos en la vida de los personajes eminentes, con esos engañosos colores con que la imaginación propende a pintarla, parece ser casi la idea abstracta de un estado perfecto y feliz. Es el mismo estado que en todas nuestras fantasías y ociosas ensoñaciones hemos diseñado para nosotros mismos como el objetivo último de todas nuestras aspiraciones. Sentimos por ello una simpatía peculiar hacia la satisfacción de aquellos que lo han logrado. Aplaudimos todos sus gustos y compartimos todos sus deseos. ¡Qué lástima —pensamos— si alguna cosa pudiese estropear y arruinar un marco tan placentero! Podemos incluso ansiar que fuesen inmortales y nos parece riguroso que la muerte deba a la postre poner término a un disfrute tan cabal. Nos parece cruel que la naturaleza los empuje desde sus exaltadas posiciones hasta ese hogar humilde aunque hospitalario que ha previsto para todos sus hijos. ¡Vida eterna al gran Rey! Tal el saludo que, en el estilo oriental de la adulación, estaríamos prestos a pronunciar si la experiencia no nos advirtiese sobre lo absurdo que resulta. Cada calamidad que les sobreviene, cada injuria que sufren, excita en el corazón del espectador diez veces más compasión y resentimiento que los que habría sentido si las mismas cosas les hubiesen acaecido a otras personas. Sólo las desdichas de los reyes proporcionan argumentos apropiados para las tragedias. Se asemejan en este sentido a las desventuras de los enamorados. Esas dos situaciones son la clave de nuestro interés por el teatro, porque a pesar de todo lo que la razón y la experiencia enseñan en sentido contrario, los prejuicios de la imaginación adjudican a esos dos estados una felicidad superior a la de cualquier otro. Alterar o suprimir un gozo tan perfecto parece el más atroz de los males. El traidor que conspira contra la vida de su monarca es considerado

un monstruo peor que cualquier otro asesino. Toda la sangre inocente derramada en las guerras civiles provocó menos indignación que la muerte de Carlos I. Una persona desconocedora de la naturaleza humana, que observase la indiferencia de los hombres ante la miseria de sus inferiores, y la tristeza e indignación que sienten ante las adversidades y sufrimientos de sus superiores, podría imaginarse que el dolor debe atormentar más y las convulsiones de la muerte deben ser más terribles en las personas de alto rango que en las de condición modesta.

Sobre esta disposición humana a acompañar todas las pasiones de los ricos y los poderosos se funda la distinción entre rangos y la jerarquía de la sociedad. Nuestra obsecuencia ante los superiores deriva más a menudo de nuestra admiración por las ventajas de su situación que de ninguna expectativa particular de obtener beneficios por su buena voluntad. Sólo pueden facilitar beneficios a un puñado de personas, pero sus fortunas interesan virtualmente a todos. Estamos prestos a echarles una mano para completar un modelo de felicidad que se aproxima tanto a la perfección, y deseamos servirlos por lo que ellos son, sin otra recompensa que la vanidad o el honor de que nos estén agradecidos. Nuestra deferencia hacia sus inclinaciones tampoco se basa principal ni exclusivamente en la utilidad de tal sumisión y en el orden social que ella promueve mejor. Incluso cuando el orden social requiere que nos opongamos a ellos, lo hacemos con mucha dificultad. La doctrina de la razón y la filosofía es que los reyes son servidores del pueblo, a ser obedecidos, resistidos, depuestos o sancionados según demanda la conveniencia pública; pero no es la doctrina de la naturaleza. La naturaleza nos instruye para que nos sometamos a su voluntad, temblemos y nos postremos ante su eminencia, consideremos su sonrisa como retribución suficiente para compensar cualquier servicio, y temamos su descontento,

aunque ningún otro mal se derive de él, como la humillación más severa. El tratarlos en algún sentido como seres de carne y hueso, el argumentar y discutir con ellos en condiciones normales, requiere tanto denuedo que hay muy pocas personas cuya magnanimidad les permita hacerlo, salvo que cuenten además con la ayuda de la familiaridad o el conocimiento personal. Los impulsos más enérgicos, las pasiones más violentas, el miedo, el odio y el encono, apenas son suficientes para compensar esta disposición natural a respetarlos: y su comportamiento debe haber excitado, justa o injustamente, todas esas pasiones en el máximo grado antes de que el grueso de la opinión pública pueda llegar a oponerse a ellos con violencia, o a desear verlos castigados o depuestos. Incluso cuando las gentes han llegado a ese punto, están en cualquier momento preparadas para ablandarse y con facilidad regresan a su estado habitual de deferencia hacia aquellos que se han acostumbrado a considerar como sus superiores naturales. No pueden soportar la humillación de su monarca. La compasión toma pronto el lugar de la animadversión, olvidan todas las provocaciones del pasado, reviven sus viejos principios de lealtad y corren a restaurar la autoridad perdida de sus viejos patronos, con la misma violencia con que antes se habían opuesto a ella. La muerte de Carlos I dio lugar a la restauración de la familia real. La compasión hacia Jacobo II cuando fue secuestrado por el populacho al intentar escapar en un barco casi obstaculizó la revolución, y después la hizo avanzar más lentamente.

¿Tienen las personas eminentes conciencia del precio tan bajo al que pueden adquirir la admiración pública o piensan acaso que para ellos, como para las demás personas, el pago ha de ser con sudor o sangre? ¿A través de qué logros importantes se instruye al joven noble para que sostenga la dignidad de su rango, y se vuelva acree-

dor a esa superioridad sobre sus conciudadanos a que la virtud de sus antepasados les permitió acceder? ¿Es por el conocimiento, la laboriosidad, la paciencia, la abnegación o cualquier clase de virtud? A medida que todas sus palabras y todos sus movimientos son atendidos, va aprendiendo a considerar todas las particularidades de la conducta normal, y estudia cómo realizar todas esas pequeñas labores con la corrección más absoluta. Como es consciente de lo mucho que es observado, y cuánto están los seres humanos dispuestos a aplaudir todas sus propensiones, actúa en las ocasiones más triviales con la libertad y altura que esa conciencia naturalmente le inspiran. Su aire, sus modales, su porte, todo desprende un sentido elegante y donoso de su propia superioridad, que aquellos que nacen en posiciones inferiores difícilmente logran. Tales son las artes a través de las cuales se propone hacer que las personas se sometan más prontas a su autoridad y gobernar sus inclinaciones de acuerdo con su propia voluntad: y en ello rara vez resulta desilusionado. Tales artes, amparadas por el rango y la preeminencia, son normalmente suficientes para gobernar el mundo. Luis XIV, durante la mayor parte de su reinado, fue considerado no sólo en Francia sino en toda Europa como el modelo más perfecto de un gran príncipe. Pero ¿cuáles fueron los talentos y virtudes merced a los cuales adquirió tan buena reputación?, ¿fueron acaso sus amplios conocimientos, su juicio exquisito o su heroico valor? Nada de eso. Pero fue ante todo el príncipe más poderoso de Europa y ostentó por ello el rango más elevado entre los reyes; y su historiador [Voltaire] relata que «sobrepasaba a todos sus cortesanos en el donaire de su figura y la majestuosa belleza de su aspecto. El sonido de su voz, noble y afectuosa, ganaba los corazones que su presencia intimidaba. Tenía un paso y un porte que sólo encajaban con él y su rango, y que habrían resultado ridículos en otra

persona. La turbación que suscitaba en aquellos que le hablaban halagaba esa satisfacción secreta con la que sentía su propia superioridad. El viejo oficial, confundido y aturdido al solicitarle un favor, que no fue capaz de terminar su discurso y le dijo: 'Señor, espero que Su Majestad no crea que tiemblo así ante sus enemigos', no tuvo dificultades en obtener lo que deseaba». Estos frívolos logros, sostenidos por su rango y sin duda también por un grado de otros talentos y virtudes, pero que no parece que hayan superado holgadamente la mediocridad, establecieron a este príncipe en la estima de su tiempo y han conseguido incluso en la posteridad una buena dosis de respeto hacia su memoria. En comparación, no parece que ninguna otra virtud haya tenido mérito alguno en su época y en su presencia. El conocimiento, la laboriosidad, el valor y la caridad trepidaban, se avergonzaban y perdían toda dignidad ante ellos.

Pero un hombre de rango inferior no podrá distinguirse mediante logros de ese tipo. La cortesía es tan típicamente la virtud de los ilustres que honrará escasamente a nadie que no sean ellos mismos. El petimetre, que los imita en sus modales y pretende ser eminente mediante la extraordinaria propiedad de su comportamiento habitual, se hace acreedor a un desprecio doble: por su desatino y por su arrogancia. ¿Por qué habría un hombre al que nadie presta la más mínima atención estar muy preocupado por la forma en que mantiene recta la cabeza o mueve sus brazos cuando camina a lo largo de una habitación? Es evidente que se ocupa con miramientos muy superfluos; miramientos asimismo que marcan un sentido de su propia importancia que ningún otro mortal puede asumir. Las características fundamentales de la conducta de un individuo privado deben ser la modestia y sencillez más absolutas, combinadas con el máximo descuido compatible con el respeto por los demás. Si alguna vez pretende dis-

tinguirse deberá ser gracias a virtudes más relevantes. Deberá tener personas a su cargo, para compensar los dependientes de las gentes encumbradas, y no tiene otros fondos para pagarlos que no provengan del trabajo de su cuerpo y la actividad de su mente. Deberá, por tanto, cultivarlos y adquirir un conocimiento superior de su profesión y una laboriosidad superior en el ejercicio de la misma. Habrá de ser paciente en el trabajo, decidido ante el peligro y firme en los momentos de apuro. Exhibirá estos talentos a la atención pública mediante la dificultad, importancia y al mismo tiempo buen juicio de sus empresas y la severa y constante aplicación con que las lleve a cabo. La probidad y la prudencia, la liberalidad y la franqueza, caracterizarán su proceder en todo contexto normal; al mismo tiempo deberá ser desenvuelto y comprometerse en todas aquellas situaciones en las que se requieren los mayores talentos y virtudes para obrar con propiedad, pero en las que pueden obtener el mayor aplauso quienes se desempeñan con honor. ¡Con qué impaciencia el hombre enérgico y ambicioso, pero que está deprimido por su situación, mira alrededor en búsqueda de una gran oportunidad para distinguirse! Ninguna circunstancia que pueda proporcionársela le parecerá indeseable. Incluso espera con satisfacción la perspectiva de una guerra exterior o un conflicto civil; y con secreto embeleso y deleite detecta en toda la confusión y el derramamiento de sangre que los acompañan la probabilidad de que aparezcan esas ocasiones tan anheladas en las que pueda atraerse la atención y admiración de los demás. El hombre de rango y distinción, por el contrario, cuya gloria estriba en la propiedad de su comportamiento habitual, que se contenta con la fama que ello puede acarrearle, y que carece de talentos para adquirir ningún otro renombre, es renuente a aceptar ningún compromiso que pueda comportar dificultades o infortunios. Su insigne victoria es brillar en un

baile y su afamada proeza es triunfar en una intriga galante. Odia todos los desórdenes públicos, pero no porque ame a la humanidad: los grandes jamás consideran a los inferiores como criaturas iguales a ellos; tampoco porque le falte valor, pues ello rara vez ocurre; sino porque es consciente de que carece de las virtudes que son necesarias en tales circunstancias, y de que la atención pública le será seguramente arrebatada por otros. Puede que esté dispuesto a exponerse a algún peligro pequeño y a embarcarse en campañas militares cuando estén de moda. Pero se estremece de espanto ante la sola idea de una situación que demande el ejercicio continuo y prolongado de la paciencia, la laboriosidad, la fortaleza y la aplicación intelectual. Es rarísimo encontrar tales virtudes en las personas que nacen en los niveles más elevados de la sociedad. De ahí que en todos los gobiernos, incluso en las monarquías, los altos cargos recaigan en general sobre personas educadas en las clases medias e inferiores, que han salido adelante gracias a su esfuerzo y capacidad aunque enfrentando los celos y el resentimiento de quienes nacieron sus superiores, y a quienes los grandes tratan inicialmente con desdén, después con envidia, y finalmente sirven para conseguir favores con la misma abyecta mezquindad con la que desean que el resto de la gente los trate a ellos.

Es la pérdida de este cómodo imperio sobre los afectos de los seres humanos lo que vuelve tan insoportable la caída de los grandes. Se cuenta que cuando la familia del rey de Macedonia fue conducida a Roma por el victorioso Paulo Emilio, su desdicha hizo que la atención del pueblo romano se dividiese entre ellos y el conquistador. Los más pequeños, cuya tierna edad hacía que fueran inconscientes de su situación, generaron en los espectadores, entre los festejos y celebraciones públicas, la lástima y la compasión más cariñosas. En la procesión los seguía el

rey, que parecía desconcertado y atónito, despojado de todo sentimiento ante la magnitud de sus calamidades. A continuación venían sus amigos y sus ministros. Caminaban y de cuando en cuando dirigían sus miradas hacia su depuesto soberano, y cuando lo hacían siempre prorrumpían en sollozos; toda su conducta demostraba que no pensaban en su propia infelicidad sino que sólo les preocupaba la superior dimensión de la desgracia del rey. Los generosos romanos, en cambio, lo contemplaron con desprecio e indignación, y no consideraron digno de compasión a un hombre tan ruin como para ser capaz de vivir tras tales catástrofes. Pero ¿lo eran realmente? Según la mayoría de los historiadores, habría de pasar el resto de su vida bajo la protección de un pueblo poderoso y humanitario, en unas circunstancias que parecen envidiables: abundancia, sosiego, ocio y seguridad, que además era imposible que perdiese, por insensato que fuese. Pero ya nunca más estaría rodeado de esa chusma admiradora integrada por tontos, aduladores y dependientes que antes atendía habitualmente todos sus movimientos. Ya nunca más sería contemplado por multitudes ni podría ser el objetivo de su respeto, gratitud, amor y admiración. Las pasiones de las naciones ya no se amoldarían a sus propensiones. Tal era la insufrible calamidad que había privado al rey de todo sentimiento, que hacía que sus amigos se olvidasen de sus propias adversidades, y que la magnanimidad romana no podía concebir que alguien pudiese ser tan vil como para sobrevivir a ella.

Dice La Rochefoucauld: «El amor es seguido normalmente por la ambición; pero a la ambición casi nunca la sigue el amor». Una vez que esa pasión ocupa completamente el corazón, no admite ni rival ni sucesor. Para los que se han acostumbrado a la posesión o incluso la esperanza de la admiración pública, todos los demás placeres se debilitan y decaen. De todos los estadistas depuestos

que para su propio solaz han estudiado cómo sacarle a la ambición el mejor partido y cómo despreciar los honores a los que ya no podían acceder, ¡qué pocos lo han conseguido! La mayoría pasa su vida en la indolencia más descuidada e insípida, amargados ante la idea de su propia insignificancia, incapaces de interesarse en los quehaceres privados cotidianos, sin disfrutes, salvo cuando evocan su pasada grandeza, y sin satisfacciones, salvo cuando se abocan a un vano proyecto de recuperarla. ¿Está usted fervorosamente resuelto a no trocar nunca su libertad a cambio del servilismo señorial de una corte, y a vivir libre, independiente y sin temor? Parece haber una vía para mantener tan virtuosa decisión, y quizás sólo una. No ha de entrar usted jamás al lugar de donde tan pocos han podido regresar, jamás ingrese dentro del círculo de la ambición, nunca se compare con aquellos amos de la tierra que ya han atraído la atención de la mitad del género humano antes que usted.

En la imaginación de los hombres la situación que los hace objeto del mayor acceso a la simpatía y la atención generales es de una importancia enorme. Y así se explica que la posición, ese magno objetivo que divide a las esposas de los concejales, es el fin de la mitad de los esfuerzos humanos y es la causa de todo el tumulto y el desorden, toda la rapiña y la injusticia que la avaricia y la ambición han introducido en este mundo. Se dice que las personas sensatas desdeñan en realidad la posición, es decir, menosprecian el sentarse en la cabecera de la mesa y les es indiferente quién resulta señalado dentro del grupo merced a tan frívolo pormenor, que la más diminuta ventaja es capaz de compensar. Pero ninguna persona desprecia el rango, la distinción, la preeminencia, salvo que esté situada muy por encima o hundida muy por debajo del nivel normal de la naturaleza humana; salvo que esté tan confirmada en la sabiduría y la auténtica filosofía como

para reconocer satisfecha que la corrección de su conducta la vuelve un objeto justo de aprobación, pero que poco importa que de hecho le presten atención o la aprueben; o que esté tan habituada a la idea de su propia bajeza, tan sumida en la indiferencia perezosa y embrutecida, como para haber olvidado por completo el ansia y hasta la misma aspiración a la superioridad.

Así como el volverse el objetivo natural de las congratulaciones joviales y las atenciones simpatizadoras de los demás es la particularidad que otorga a la prosperidad todo su deslumbrante esplendor, nada oscurece más la melancolía de la adversidad que el percibir que nuestros contratiempos no son objeto de condolencia sino de desdén y aversión por parte de nuestros allegados. Por esta razón las calamidades más espantosas no son siempre las más difíciles de sobrellevar. A menudo disgusta más aparecer en público tras un pequeño revés que tras una notable desgracia. El primero no promueve simpatía alguna; pero la segunda, aunque no puede animar nada que se aproxime a la congoja del que sufre, suscita no obstante una compasión muy viva. Los sentimientos de los espectadores son en este último caso más estrechos que los de la víctima, y su conmiseración imperfecta le sirve de alguna ayuda para tolerar su infortunio. Ante un grupo alegre, un caballero estaría más apesadumbrado al tener que aparecer sucio y andrajoso que herido y sangrando. Esta última situación interesaría la piedad de ellos, pero la primera provocaría su risa. El juez que ordena que un criminal sea puesto en la argolla lo deshonra más que si lo condena al patíbulo. El ilustre príncipe que hace algunos años apaleó a un general ante su ejército lo desacreditó de forma irrecuperable. La sanción hubiese sido mucho más leve si lo hubiese matado de un tiro. Según el código del honor, ser castigado con un palo es una ignominia, mientras que con una espada no lo es, por obvias razones. Esas

penas menores, al ser infligidas a un caballero, para quien no hay mal mayor que la deshonra, llegan a ser consideradas por un pueblo humanitario y generoso como las más terribles. Con respecto a las personas de alto rango, en consecuencia, resultan universalmente descartadas y la ley, aunque les quita la vida en muchas ocasiones, respeta su honor en casi todas ellas. Azotar a una persona distinguida o sujetarla en la argolla, cualquiera sea el delito cometido, es una brutalidad de la que no sería capaz ningún gobierno de Europa, salvo el ruso.

Un valiente no se vuelve despreciable por subir al cadalso y sí al ser sujetado por la argolla. Su proceder en la primera situación puede granjearle estima y admiración universales. Nada de lo que haga en la segunda situación puede ser aceptable. La simpatía de los espectadores lo ampara en un caso y lo salva de esa vergüenza, esa conciencia de que su infortunio es sentido sólo por él, que es el más intolerable de todos los sentimientos. En el otro caso no hay simpatía o si la hay no se entabla con su dolor, que es mínimo, sino con su conciencia de la falta de simpatía con que tal dolor es contemplado; es simpatía con su vergüenza, no con su pena. Quienes se apiadan de él, enrojecen y agachan la cabeza por él. Se desanima él de la misma manera, y se siente irrecuperablemente degradado por la pena, aunque no por el delito. Por el contrario, el hombre que muere con decisión, como es contemplado naturalmente con el aspecto enaltecido de la estima y la aprobación, luce el mismo intrépido semblante; y si el delito no le arrebata el respeto de los demás, el castigo nunca lo hará. No abriga la menor sospecha de que su situación es motivo de desdén o escarnio por parte de nadie, y con propiedad puede asumir el aire no sólo de perfecta serenidad sino de triunfo y exultación.

Dice el cardenal de Retz: «Los grandes riesgos tienen su encanto porque hay alguna gloria a obtener de ellos,

aunque fracasemos. Pero los peligros moderados sólo albergan horrores porque el fracaso invariablemente viene acompañado por la pérdida de la reputación». Su máxima tiene idéntico fundamento que lo que acabamos de analizar con respecto a los castigos.

La virtud humana es superior al dolor, a la pobreza, a los peligros y a la muerte; y ni siquiera requiere sus esfuerzos mayores para despreciarlos. Pero que la miseria se exponga al insulto y la mofa, el ser derrotado y conquistado, el ser centro del escarnio, son situaciones en las cuales la constancia humana es mucho más susceptible de malograrse. En comparación con el desdén de las personas, todos los otros males externos son fácilmente tolerados.

3. De la corrupción de nuestros sentimientos morales, que es ocasionada por la disposición a admirar a los ricos y los grandes, y a despreciar o ignorar a los pobres y de baja condición

Esta disposición a admirar y casi a idolatrar a los ricos y poderosos, y a despreciar o como mínimo ignorar a las personas pobres y de modesta condición, aunque necesaria para establecer y mantener la distinción de rangos y el orden social, es al mismo tiempo la mayor y más extendida causa de corrupción de nuestros sentimientos morales. Que la riqueza y la grandeza suelen ser contempladas con el respeto y la admiración que sólo se deben a la sabiduría y la virtud; y que el menosprecio, que con propiedad debe dirigirse al vicio y la estupidez, es a menudo muy injustamente vertido sobre la pobreza y la flaqueza, ha sido la queja de los moralistas de todos los tiempos.

Deseamos ser respetables y respetados. Tememos ser despreciables y despreciados. Pero una vez en el mundo pronto nos percatamos de que la sabiduría y la virtud no son en absoluto los únicos objetivos del respeto, como el vicio y la estupidez tampoco lo son del menosprecio. Con frecuencia vemos cómo las atenciones más respetuosas se

orientan hacia los ricos y los grandes más intensamente que hacia los sabios y los virtuosos. A menudo observamos que los vicios y tonterías de los poderosos son mucho menos despreciados que la pobreza y fragilidad de los inocentes. Los principales objetivos de la ambición y la emulación son merecer, conseguir y disfrutar el respeto y la admiración de los demás. Se abren ante nosotros dos caminos, ambos conducentes al mismo anhelado objetivo; uno de ellos, mediante el estudio del saber y la práctica de la virtud; el otro, mediante la adquisición de riquezas y grandezas. Se nos presentan dos personalidades desiguales para nuestra emulación; una con orgullosa ambición y ostensible codicia, la otra con humilde modestia y equitativa justicia. Dos modelos distintos, dos retratos diferentes se alzan ante nosotros para que diseñemos nuestro carácter y nuestro proceder; uno es más vistoso y resplandeciente en su colorido, el otro es más propio y más exquisitamente bello en su contorno; uno es a la fuerza noticia para todas las miradas, el otro sólo atrae la atención del observador más solícito y cuidadoso. Fundamentalmente son los sabios y los virtuosos el grupo selecto y temo que reducido de auténticos y firmes admiradores del saber y la virtud. La amplia masa de la humanidad está formada por admiradores y adoradores y, lo que parece más extraordinario, muy frecuentemente por admiradores y adoradores desinteresados de la riqueza y la grandeza.

Es indudable que el respeto que sentimos hacia la sabiduría y la virtud difiere del que abrigamos hacia la riqueza y la eminencia; no se requiere una percepción demasiado aguda para detectar la diferencia. Pero a pesar de ello esos sentimientos guardan una notable semejanza recíproca. En algunas facetas concretas son evidentemente distintos pero en el aire general del talante son tan parecidos que los observadores desatentos bien pueden confundir al uno con el otro.

A igualdad de méritos, casi no hay persona que no respete más al rico y poderoso que al pobre y humilde. Para la mayoría de los hombres la presunción y vanidad de los primeros son mucho más admiradas que el mérito real y sólido de los segundos. Es escasamente compatible con las buenas costumbres y hasta con el buen hablar el decir que las meras riqueza y grandeza son dignas de respeto, haciendo abstracción del mérito y la virtud. Pero hay que admitir que casi siempre lo obtienen y pueden ser consideradas por ello, en algunos aspectos, como sus objetivos naturales. Es verdad que tan exaltadas posiciones pueden ser completamente degradadas por el vicio y la insensatez. Pero muy abultados han de ser los desatinos y vicios antes de que puedan operar esa total degradación. El desenfreno de un hombre distinguido es contemplado con menos desdén y aversión que el de un hombre de condición inferior. En éste, una sola transgresión de las reglas de la templanza y la corrección es habitualmente más resentida que el constante y declarado desprecio de aquél por las mismas.

En las condiciones de vida medias y bajas el camino a la virtud y el camino a la fortuna, al menos a la fortuna que las personas en tales condiciones pueden razonablemente esperar adquirir, son felizmente en la mayoría de los casos muy similares. En todas las profesiones intermedias e inferiores, las capacidades profesionales verdaderas y sólidas, combinadas con un comportamiento prudente, justo, recto y moderado, rara vez dejarán de tener éxito. Las capacidades pueden a veces incluso prevalecer cuando la conducta deja mucho que desear. Pero la imprudencia habitual, o la injusticia, o la debilidad, o la disolución, siempre oscurecerán y a veces deprimirán totalmente las más estupendas capacidades profesionales. Asimismo, las personas de condición media o baja jamás serán tan eminentes como para situarse por encima de la

ley, lo que necesariamente las intimidará, llevándolas hacia algún tipo de respeto al menos hacia las reglas más relevantes de la justicia. El éxito de tales personas, además, casi siempre depende del favor y la buena opinión de sus vecinos y sus pares, algo que rara vez se consigue sin una conducta tolerablemente ordenada. Por tanto, el viejo proverbio según el cual la honradez es la mejor política resulta en tales situaciones casi siempre absolutamente cierto. En esas circunstancias, por tanto, podemos generalmente esperar un grado considerable de virtud; y, por suerte para las buenas costumbres de la sociedad, tales son las situaciones de la aplastante mayoría de la raza humana.

En los niveles más altos la realidad no es siempre la misma, por desgracia. En las cortes de los príncipes, en los salones de los poderosos, donde el triunfo y la promoción no dependen de la estima de pares inteligentes y bien informados sino del favor caprichoso y estúpido de unos superiores ignorantes, presuntuosos y soberbios, la adulación y la hipocresía demasiado a menudo predominan sobre el mérito y la capacidad. En tales sociedades el talento para agradar es mejor considerado que el talento para servir. En épocas tranquilas y pacíficas, cuando la tormenta se mantiene a distancia, el príncipe o el gran personaje sólo desea divertirse, y quizás hasta fantasea con que no necesita el servicio de nadie, o que le basta el de aquellos que lo entretienen. Las gracias superficiales, los logros frívolos de ese sujeto impertinente e idiota llamado hombre de moda son normalmente más admirados que las sólidas y masculinas virtudes del guerrero, el estadista, el filósofo o el legislador. Todas las virtudes relevantes y eminentes, todas las virtudes adecuadas para el consejo, el senado o el campo de batalla, son tratadas con el máximo desdén y mofa por los aduladores insolentes e insignificantes que tanto proliferan en esas sociedades co-

rruptas. Cuando el duque de Sully fue llamado por Luis XIII para aconsejarlo en una importante emergencia, observó que los favoritos y cortesanos cuchicheaban entre sí y sonreían ante su aspecto pasado de moda. Y entonces el viejo guerrero y estadista dijo: «Cuando el padre de Su Majestad me hacía el honor de consultarme, ordenaba que los bufones de la corte se retiraran a la antecámara».

A raíz de nuestra predisposición a admirar y por consiguiente a imitar a los ricos y los importantes, ellos pueden estipular o fijar lo que se llama la moda. Su vestimenta es la vestimenta de moda; el lenguaje de su conversación es el estilo de moda; su aire y proceder, la conducta de moda. Hasta sus vicios y desatinos se ponen de moda, y el grueso de los hombres se enorgullece de imitarlos en las mismas cualidades que los desacreditan y degradan. Hay hombres vanos que se dan aires de disipación ajustada a la moda cuando, en sus corazones, no la aprueban y de la cual quizás no sean realmente culpables. Desean ser alabados por lo que ellos mismos no creen que es loable, y se avergüenzan por virtudes fuera de moda que practican a veces en secreto y por las que sigilosamente sienten algún grado de auténtica veneración. Son hipócritas de la riqueza y la grandeza, así como de la religión y la virtud; y un hombre insustancial es en un sentido tan susceptible de pretender lo que no es como un hombre artero lo es en el otro. Asume el bagaje y el espléndido estilo de vida de sus superiores, sin percibir que todo lo que pueda ser digno de alabanza en cualquiera de ellos deriva su mérito y corrección de su adecuación con esa posición y fortuna que exigen un gasto y al tiempo pueden con facilidad sufragarlo. Hay mucho hombre pobre que cree que la gloria estriba en que los demás piensen que es rico, sin darse cuenta de que los deberes (si puede emplearse un nombre tan venerable para tales tonterías) que esa reputación le impone pronto lo hundirán

en la miseria y harán que su posición se parezca aún menos que originalmente a la de aquellos que admira e imita.

Para acceder a esa envidiable situación, los candidatos a la fortuna con demasiada frecuencia abandonan las sendas de la virtud; porque lamentablemente el camino que conduce a la una y el que lleva a la otra se hallan a veces en direcciones muy opuestas. Pero el hombre ambicioso se hace la ilusión de que en el espléndido escenario hacia el que avanza tendrá tantos medios para atraer el respeto y la admiración de los demás, y podrá actuar con propiedad y gracia tan superiores, que el lustre de su conducta futura tapará por completo o borrará la pestilencia de los pasos a través de los cuales arribó a esas alturas. En muchos estados los candidatos para los cargos más importantes están por encima de la ley; y si pueden alcanzar el objeto de su ambición, no temen que deban rendir cuentas de los medios merced a los cuales lo consiguieron. Por ello, repetidamente procuran suplantar y destruir a quienes se les oponen o se interponen en su camino hacia el poder no sólo mediante el fraude y la falsedad, las artes ordinarias y vulgares de la intriga y la maquinación, sino a veces mediante la perpetración de los delitos más monstruosos, el crimen y el asesinato, la rebelión y la guerra civil. Suelen malograrse más que triunfar, y normalmente no obtienen nada más que las deshonrosas penas que corresponden a sus crímenes. Pero aunque tengan la suerte de alcanzar la tan ansiada grandeza, siempre resultan muy desgraciadamente desilusionados en la felicidad que esperaban gozar con ella. Lo que el hombre ambicioso realmente persigue no es el solaz o el placer sino siempre el honor, de una clase u otra, aunque a menudo un honor muy mal entendido. Pero el honor de su enaltecida posición aparece, tanto a sus ojos como a los de los demás, contaminado y profanado por la vileza de los medios por los que ha accedido a ella. Aunque mediante la profusión

de sus copiosos gastos; la excesiva indulgencia en cada placer desenfrenado, mísero aunque usual recurso de las personalidades desbaratadas; la precipitación de los asuntos públicos o el más orgulloso y resplandeciente tumulto de la guerra, pueda él procurar borrar de su memoria y de la de los otros el recuerdo de lo que ha hecho, ese recuerdo jamás dejará de perseguirle. En vano invoca los tenebrosos y lúgubres poderes de la abstracción y el olvido. Él mismo recuerda lo que hizo y ese recuerdo le informa que tal debe ser el caso también de otras personas. Entre toda la vistosa pompa y la grandeza más ostentosa, entre la adulación venal y vil de los grandes y los eruditos, entre la más inocente pero más tonta aclamación del pueblo llano, entre todo el orgullo de la conquista y el triunfo de la guerra, él sigue secretamente perseguido por la furia vengadora de la vergüenza y el remordimiento; y aunque la gloria parece rodearle por todos lados, él mismo, en su propia imaginación, ve la infamia oscura y repugnante pisándole los talones y a cada momento a punto de atraparlo. Incluso el gran César, aunque tuvo la magnanimidad de despedir a sus guardias, no pudo despedir sus sospechas. El recuerdo de Farsalia aún lo rondaba y acosaba. Cuando, a petición del senado, fue magnánimo y perdonó a Marcelo, declaró ante esa asamblea que conocía los planes que se estaban urdiendo contra su vida pero que como ya había vivido bastante, para la naturaleza y para la gloria, no le importaba morir, y por tanto despreciaba todas las conspiraciones. Es posible que hubiese vivido bastante para la naturaleza. Pero el hombre que se sentía objeto de un resentimiento tan letal por parte de aquellos cuyo favor anhelaba granjearse, y a quienes aún deseaba considerar sus amigos, sin duda había vivido lo suficiente para la verdadera gloria, o para toda la felicidad que podía esperar disfrutar en el amor y estima de sus pares.

Parte II

DEL MÉRITO Y EL DEMÉRITO, O DE LOS OBJETOS DE LA RECOMPENSA Y EL CASTIGO

Sección I

Del sentido del mérito y el demérito

Introducción

Existe otro conjunto de cualidades atribuidas a las acciones y a la conducta de las personas, diferentes de su corrección o incorrección, su decoro o desdoro, que son los objetos de una suerte específica de aprobación y desaprobación. Son el mérito y el demérito, las cualidades que merecen recompensa o castigo.

Ya ha sido observado [parte I, sec. I, cap. 3] que el sentimiento o afecto del corazón, del que procede toda acción, y del que depende toda su virtud o vicio, puede ser considerado bajo dos aspectos o relaciones diferentes; en primer lugar, con relación a la causa u objeto que lo provoca; y en segundo lugar, con relación al fin que se propone o al efecto que tiende a producir. En la adecuación o inadecuación, en la proporción o desproporción que el sentimiento guarde con la causa u objeto que lo suscita estriba la propiedad o impropiedad, el decoro o desdoro de la conducta consiguiente. Y de la naturaleza beneficiosa o perjudicial de los efectos que el sentimiento preten-

de, o que tiende a generar, depende el mérito o demérito, el merecimiento bueno o malo de la acción a que da lugar. El sentido de la propiedad o impropiedad de las acciones ha sido explicado en la parte anterior de este discurso. Ahora vamos a considerar en qué consisten sus merecimientos buenos o malos.

1. Que todo lo que parece ser el objeto adecuado de la gratitud, parece merecer una recompensa; y que, de la misma manera, todo lo que parece ser el objeto adecuado del resentimiento, parece merecer un castigo

Para nosotros, pues, la acción que merezca recompensa deberá ser la que parece el objeto adecuado y aprobado del sentimiento que de manera más inmediata y directa nos impulsa a recompensar o a hacer el bien a otra persona. De la misma forma, la acción que merezca castigo será la que parece el objeto adecuado y aprobado del sentimiento que de manera más inmediata y directa nos impele a castigar o a infligir un mal a otro.

El sentimiento que más inmediata y directamente nos incita a recompensar es la gratitud; y el que más inmediata y directamente nos impulsa a castigar es el encono.

Para nosotros, entonces, la acción que merezca recompensa deberá ser la que parece el objeto adecuado y aprobado de la gratitud; y por otro lado, la acción que merezca castigo deberá ser la que parece el objeto adecuado y aprobado del resentimiento.

Recompensar es retribuir, remunerar, retornar el bien por el bien recibido. Castigar también es retribuir, remunerar, aunque de un modo diferente: es retornar el mal por el mal que se ha hecho.

Existen otras pasiones, aparte del agradecimiento y el rencor, que nos hacen interesarnos en la felicidad o infortunio de los demás, pero ninguna de ellas nos mueve de manera tan directa a ser los instrumentos de uno u otro. El amor y la estima que surgen del conocimiento y la aprobación habitual necesariamente nos llevan a estar complacidos por la buena fortuna de la persona que es objeto de tan gratas emociones y por ende a estar preparados a echar una mano para promoverla. Pero nuestro aprecio está plenamente satisfecho aunque su buena fortuna se haya concretado sin nuestra asistencia. Todo lo que esta pasión anhela es ver a esa persona feliz, sin atender a quién fue el autor de su prosperidad. Sin embargo, la gratitud no es satisfecha de esa manera. Si la persona a quien debemos muchos favores llega a ser feliz sin nuestra ayuda, ello puede complacer nuestro amor, pero no contenta nuestra gratitud. Nos sentiremos cargados aún con la deuda que sus pasados servicios nos han prestado hasta que hayamos podido recompensarla, hasta que podamos ser instrumentos de promoción de su felicidad.

El odio y la antipatía, análogamente, que brotan de la desaprobación reiterada, a menudo nos llevarán a estar maliciosamente complacidos ante la desgracia de la persona cuyo comportamiento y carácter suscita tan dolorosas pasiones. Pero aunque la antipatía y el odio nos endurezcan frente a la simpatía y a veces hasta nos predispongan a disfrutar con el mal ajeno, si no hay interpuesto ningún rencor, si ni nosotros ni nuestros amigos han recibido ninguna fuerte provocación personal, estas pasiones no nos conducirán naturalmente a ansiar ser los instrumentos de su concreción. Aunque no temamos sufrir sanción alguna como consecuencia de nuestra participación, más bien preferimos que tengan lugar a través de otros medios. Si alguien está poseído por un odio violento, quizás le agrade oír que la persona aborrecida y detestada ha

muerto en un accidente. Pero si le queda un destello de justicia, que bien puede poseer aunque su pasión no es muy favorable a la virtud, le dolería sobremanera el haber sido él mismo, incluso sin desearlo, la causa de esa desgracia. Y la sola idea de haber contribuido voluntariamente a la misma lo perturbaría gravísimamente. Rechazaría horrorizado incluso la imaginación de un designio tan execrable; y si pudiese imaginarse a sí mismo capaz de tal enormidad, empezaría a pensar de sí mismo con la misma odiosa perspectiva desde la que enfocaba a la persona que era objeto de su ojeriza. La cuestión es muy distinta con el enojo: si la persona que nos ha hecho un grave daño, que por ejemplo ha asesinado a nuestro padre o nuestro hermano, muere después por alguna fiebre o incluso sube al patíbulo a causa de algún otro crimen, aunque ello puede aplacar nuestro odio no saciará cabalmente nuestro rencor. El encono nos compele a desear no sólo su escarmiento sino su sanción por nuestra mano y por cuenta de ese agravio particular que nos infligió. El rencor no puede quedar plenamente satisfecho excepto que el culpable sufra él mismo y se duela por ese mal concreto que nosotros hemos padecido por causa suya. Debe arrepentirse y lamentar esa acción en particular, de forma que los demás, por el temor a un castigo similar, queden aterrorizados de ser culpables de un delito parecido. La satisfacción natural de esta pasión tiende por su propia acción a producir todos los fines políticos de la pena: la corrección del delincuente y el ejemplo para el público.

El agradecimiento y el rencor, en consecuencia, son los sentimientos que mas inmediata y directamente nos impulsan a recompensar y castigar. Para nosotros, por tanto, la persona que es digna de recompensa es la que parece el objeto adecuado y aprobado de la gratitud; y la que es digna de castigo es la que lo parece de la animadversión.

2. De los objetos adecuados de la gratitud y el resentimiento

El ser objeto adecuado y aprobado del agradecimiento o el rencor sólo puede significar ser objeto de esa gratitud y ese resentimiento que naturalmente parecen apropiados y son aprobados.

Pero ellos, igual que todas las otras pasiones de la naturaleza humana, parecen apropiados y son aprobados cuando el corazón de todo espectador imparcial simpatiza enteramente con ellos, cuando cada circunstante indiferente los asume por completo y los acompaña.

Por tanto, la persona que parece merecer recompensa es la que resulta para alguna persona o algunas personas el objeto natural de un agradecimiento al que todo corazón humano está dispuesto a ajustarse y por ello a aplaudir; por otro lado, la persona que parece merecer escarmiento es la que del mismo modo resulta para alguna persona o algunas personas el objeto de un rencor que el corazón de todo individuo razonable está presto a adoptar y simpatizar. A nosotros, sin duda, nos parecerá me-

recedora de recompensa aquella acción que todo el mundo desearía recompensar y por ello disfrutará al verla recompensada; y nos parecerá evidentemente merecedora de sanción aquella acción con la que todo el mundo coincidirá en enfadarse y que por ello le placerá el ver castigada.

1. Así como simpatizamos con la alegría de nuestros compañeros que prosperan, les acompañamos en la complacencia y satisfacción con que naturalmente consideran la causa cualquiera a la que deban su buena ventura. Asumimos el amor y afecto que conciben hacia ella y empezamos a apreciarla nosotros también. Estaríamos tristes por ellos si resulta destruida e incluso si se sitúa a mucha distancia de ellos y fuera del alcance de su cuidado y protección, aunque ellos no perdiesen nada por su ausencia, salvo el placer de contemplarla. Si es una persona la que ha sido de tal modo el instrumento afortunado de la felicidad de sus semejantes, ello es aún más así. Cuando vemos a una persona asistida, protegida y aliviada por otra, nuestra simpatía con la felicidad de la persona que recibe el beneficio sirve para animar la coincidencia de nuestro sentimiento con su gratitud hacia la persona que lo otorga. Al contemplar a la persona que es causa del placer de la primera con los ojos con los que imaginamos que ésta la contempla, la benefactora se alza ante nosotros con una luz muy atractiva y amable. Rápidamente simpatizamos con el agradecido afecto que concibe hacia quien debe tantos favores y por consiguiente aplaudimos las retribuciones que está dispuesta a entregar por los buenos oficios que le han sido conferidos. Como adoptamos totalmente el afecto del que proceden dichas retribuciones, ellas se nos figuran por necesidad absolutamente propias y adecuadas a su objeto.

2. De igual forma, así como simpatizamos con el dolor de nuestro prójimo cuando lo vemos sumido en el in-

fortunio, nos identificamos con su aborrecimiento y aversión hacia la causa cualquiera que lo haya motivado. Así como nuestro corazón adopta su aflicción y palpita con ella, resulta igualmente animado por ese espíritu con el cual procura apartar o destruir la causa de la misma. La conmiseración indolente y pasiva con la que lo acompañamos en su sufrimiento da paso fácilmente a un sentimiento más vigoroso y activo a través del cual lo acompañamos en su esfuerzo para repelerlo o para satisfacer su aversión hacia lo que lo ha provocado. Cuando vemos a una persona oprimida o lesionada por otra, la simpatía que sentimos por la desgracia de la ofendida sirve para animar nuestra solidaridad con su enfado hacia la ofensora. Nos regocija el verla atacar a la adversaria y estamos prontos y listos a asistirla toda vez que se esfuerce por defenderse o incluso, en cierto grado, por vengarse. Si el individuo dañado perece en la pelea, no sólo simpatizamos con el encono genuino de sus amigos y relaciones sino también con el rencor imaginario que con nuestra fantasía prestamos al muerto, que ya no es capaz de sentir ni ése ni ningún otro sentimiento humano. Pero cuando nos ponemos en su lugar, cuando entramos por así decirlo en su cuerpo, cuando en alguna medida en nuestra imaginación reanimamos el cadáver deformado y lacerado, cuando incorporamos de este modo su caso a nuestro propio pecho, sentimos por ello, como en tantas otras ocasiones, una emoción que la persona principalmente afectada no puede sentir, y que sin embargo nosotros sentimos merced a una identificación ilusoria con ella. Las lágrimas simpatizadoras que derramamos por esa pérdida inmensa e irreparable que en nuestra mente parece haber sufrido, no nos resulta más que una fracción pequeña de nuestra deuda. El daño sufrido demanda, a nuestro juicio, una parte muy importante de nuestra atención. Sentimos el rencor que imaginamos sentiría él y que sin duda sentiría

si en su cuerpo frío y exánime latiese alguna conciencia de lo que transcurre sobre la tierra. Pensamos que su sangre clama por venganza. Hasta las cenizas de los muertos parecen perturbadas ante la idea de que sus padecimientos no serán reparados. Los tormentos que se supone acosan el sueño del asesino, los fantasmas que según la superstición se alzan desde sus tumbas para reclamar un desquite sobre quienes los empujaron a un final intempestivo, todos ellos se originan de esta natural simpatía con el imaginario rencor de los asesinados. Y al menos en lo que hace a estos crímenes, los más espantosos de todos, la naturaleza, anticipándose a toda deliberación sobre la utilidad de la pena, ha impreso de esa forma en el corazón humano, con los caracteres más firmes e indelebles, una aprobación inmediata e instintiva de la sagrada y necesaria ley del desagravio.

3. Que cuando no hay aprobación de la conducta de la persona que confiere el beneficio, hay poca simpatía con la gratitud de quien lo recibe; y que, por el contrario, cuando no hay desaprobación de los motivos de la persona que causa el daño, no hay ninguna clase de simpatía con el resentimiento de quien lo sufre

Ha de observarse que por más beneficiosas por un lado o perjudiciales por otro que sean las acciones o intenciones de la persona que actúa con respecto a la persona, por así decirlo, sobre la que se actúa, si en un caso no parece haber corrección en los motivos del agente, si no podemos asumir los afectos que influyeron en su comportamiento, abrigamos una escasa simpatía hacia la gratitud de la persona que recibe el favor; o si, en el otro caso, no parece haber ninguna impropiedad en los motivos del agente, si, por el contrario, los afectos que influyeron en su proceder son necesariamente aceptables por nosotros, no podemos tener simpatía alguna con el resentimiento de la persona que sufre. Poca es la gratitud que parece merecer el primer caso y cualquier enojo parece injusto en el otro. Una acción parece merecer una recompensa magra y la otra no merecer castigo alguno.

1. Sostengo en primer lugar que siempre que no podemos simpatizar con los afectos del agente, siempre que

no parezca haber corrección en los móviles que influyeron en su conducta, estamos menos dispuestos a asumir la gratitud de la persona que recibió el beneficio de sus acciones. Es muy reducida la retribución que parece deberse a esa liberalidad desatinada y profusa que confiere los mayores beneficios por los motivos más triviales, y regala una finca a un hombre sólo porque su nombre y apellido coinciden con los del donante. Tal servicio no parece demandar una recompensa apreciable. Nuestro desdén por la insensatez del agente nos impide incorporar plenamente la gratitud de la persona a quien ha sido conferido el favor. Su bienhechor no parece merecerla. Cuando nos ponemos en el lugar de la persona favorecida sentimos que no podríamos abrigar demasiada reverencia hacia tal benefactor y fácilmente la absolvemos por no sentir demasiado esa veneración y estima sumisas que juzgaríamos adecuadas para una personalidad más respetable; y siempre que trate a su necio amigo con amabilidad y benignidad la excusamos de las muchas atenciones y consideraciones que demandaríamos en el caso de un patrono más valioso. Los príncipes que han derramado con la mayor profusión riquezas, poder y honores sobre sus favoritos rara vez han suscitado tanta adhesión a sus personas como la recibida por los que fueron más frugales en sus favores. La bienintencionada pero poco prudente prodigalidad de Jacobo I de Gran Bretaña no parece haber atraído a nadie hacia su persona; y ese príncipe, a pesar de su disposición sociable e inofensiva, por lo visto vivió y murió sin un amigo. Toda la nobleza y las clases acomodadas de Inglaterra expusieron vidas y fortunas en la causa de su hijo, más frugal y distinguido, a pesar de la frialdad y distante severidad de su porte habitual.

2. Sostengo en segundo lugar que siempre que la conducta del agente parece del todo orientada por motivos y

afectos que asumimos y aprobamos plenamente, no podemos sentir simpatía de ninguna clase con el encono del paciente, por más grave que sea el ultraje que se le hubiese podido infligir. Cuando dos personas se pelean, si nos inclinamos en favor del enfado de una de ellas y lo adoptamos por completo, es imposible que hagamos lo propio con el de la otra. Nuestra simpatía con la persona cuyas motivaciones adoptamos, y que por tanto consideramos correctas, no pueden sino endurecernos contra cualquier solidaridad con la otra persona, a la que necesariamente situaremos en el lado de la impropiedad. Por ello, cualquiera que haya sido el padecimiento de esta última, mientras no supere lo que nosotros hubiésemos deseado que sufriera, mientras no exceda lo que nuestra indignación simpatizadora nos habría impulsado a infligirle, no puede disgustarnos ni encolerizarnos. Cuando un asesino inhumano es llevado al patíbulo, aunque podamos experimentar alguna compasión por su desdicha, no podremos abrigar ninguna solidaridad con su rencor, si fuera tan absurdo como para expresarlo contra su fiscal o su juez. La tendencia natural de la justa indignación de éstos contra un criminal tan vil resulta en realidad lo más fatal y funesto para él. Pero es imposible que rechacemos la tendencia de un sentimiento que, al ponernos en el caso, sentimos que no podríamos evitar adoptar.

4. Compendio de los capítulos anteriores

1. Por tanto, no simpatizamos profunda y cordialmente con la gratitud de una persona hacia otra meramente porque esta última ha sido la causa de su buena fortuna, salvo que lo haya sido por motivos que enteramente asumimos. Nuestro corazón debe adoptar los principios del agente y acompañar todos los afectos que influyeron sobre su comportamiento, antes de que pueda simpatizar del todo y palpitar al unísono con la gratitud de la persona beneficiada por su actuación. Si en la conducta del benefactor no hay corrección, por buenos que sean sus efectos, no parece demandar ni exigir necesariamente ninguna recompensa proporcionada a los mismos.

Pero cuando a la tendencia benéfica de la acción se une la corrección del afecto del que procede, cuando acompañamos y simpatizamos totalmente con los móviles del agente, el aprecio que por tal razón concebimos hacia él realza y reanima nuestra simpatía con la gratitud de aquellos que deben su prosperidad a sus buenos oficios. Sus acciones parecen demandar y si se me permite decirlo cla-

man a voces por una recompensa proporcionada. Adoptamos entonces enteramente y aprobamos el agradecimiento que impulsa a recompensarlo. Cuando aprobamos o acompañamos el afecto del que procede la acción, necesariamente debemos aprobar la acción y considerar que la persona hacia la cual está dirigida es su objeto idóneo.

2. De la misma manera, no podemos simpatizar en absoluto con el enojo de una persona hacia otra meramente porque esta última ha sido la causa de su desgracia, salvo que lo haya sido por motivos que no podemos asumir. Antes de adoptar el rencor del sufriente debemos reprobar los motivos del agente, y sentir que nuestro corazón renuncia a toda simpatía con los afectos que influyeron sobre su proceder. Si resulta que no hay impropiedad en éstos, entonces por más nefasta que sea la tendencia de la acción que de ellos deriva en contra de aquellos hacia los que se orienta, no parece merecer castigo o ser el objeto adecuado de ningún resentimiento.

Pero cuando al perjuicio de la acción se une la impropiedad del afecto del que procede, cuando nuestro corazón rechaza con aborrecimiento toda solidaridad con los impulsos del agente, entonces simpatizamos total y entusiastamente con la ira del paciente. Tales acciones parecen entonces merecer y, si se me permite decirlo, claman a voces por un escarmiento proporcional; y entonces adoptamos por entero y en consecuencia aprobamos la animadversión que compele a infligirlo. El ofensor necesariamente parece entonces el objeto adecuado de la pena, cuando simpatizamos así totalmente, y por consiguiente aprobamos, el sentimiento que impulsa a sancionar. En este caso también, cuando aprobamos y acompañamos el afecto del que procede la acción debemos necesariamente aprobar la acción, y considerar que la persona contra la que se dirige es su objeto idóneo.

5. El análisis del sentido del mérito y del demérito

1. Así como nuestro sentido de la corrección del comportamiento surge de lo que llamaré una simpatía directa con los afectos y motivaciones de la persona que actúa, nuestro sentido de su mérito surge de lo que denominaré una simpatía indirecta con la gratitud de la persona que, por así decirlo, es objeto de la acción. I

Así como no podemos asumir cabalmente la gratitud de la persona que recibe un favor salvo que antes aprobemos los motivos del bienhechor, por tal razón el sentido del mérito parece ser un sentimiento compuesto y formado por dos emociones diferentes: una simpatía directa con los sentimientos del agente y una simpatía indirecta con la gratitud de quienes reciben el beneficio de sus acciones.

En muchas ocasiones podemos distinguir claramente entre esas dos emociones distintas que se combinan y confluyen en nuestro sentido del buen merecimiento de una personalidad o acción concreta. Cuando leemos en la historia las acciones derivadas de la grandeza de espíritu

ajustada y benévola ¡con qué ansias adoptamos sus designios! ¡cuánto nos anima esa noble generosidad que las orienta! ¡con qué impaciencia aguardamos su éxito! ¡cuánto nos duele si se malogran! En la imaginación nos convertimos en la misma persona cuyas acciones nos son representadas: nos arrebatamos en la fantasía hasta los escenarios de esas aventuras distantes y olvidadas y nos vemos en el papel de un Escipión o un Camilo, un Timoleón o un Arístides. En esos casos nuestros sentimientos se fundan en la simpatía directa con la persona que actúa. La simpatía indirecta con quienes reciben las ventajas de esas acciones no es experimentada menos sensiblemente. Siempre que nos ponemos en el lugar de ellos ¡con qué cálida y afectuosa adhesión asumimos su gratitud hacia quienes les han servido de forma tan importante! Por así decirlo abrazamos con ellos a su benefactor. Nuestro corazón simpatiza sin dificultad con los mayores raptos de su agradecido afecto. Pensamos que ningún honor, ninguna recompensa será demasiado grande para él. Cuando ellos retribuyen así adecuadamente sus servicios, de corazón los aplaudimos y acompañamos; pero nos violenta más allá de cualquier medida si por su comportamiento parecen tener una percepción insuficiente de los favores recibidos. En resumen, todo nuestro sentido del mérito de tales acciones, de la corrección y justicia de su recompensa y de hacer que la persona que las protagonizó reciba alegría a su vez, proviene de las emociones simpatizadoras de la gratitud y el amor, con las cuales, al adoptar las situaciones de los principalmente afectados, nos sentimos naturalmente conmovidos por la persona que pudo obrar con beneficencia tan propia y noble.

2. De la misma forma en que nuestro sentido de la la impropiedad de la conducta surge por una falta de simpatía, o por una directa antipatía frente a los afectos y moti-

vaciones del agente, nuestro sentido del demérito proviene de lo que llamaré una simpatía indirecta con el resentimiento del paciente.

Como ciertamente no podemos asumir el rencor de quien sufre, salvo que nuestro corazón desapruebe de antemano los móviles del agente y renuncie por completo a simpatizar con ellos; así entonces el sentido del demérito, como el del mérito, parece ser un sentimiento compuesto y formado por dos emociones distintas: una antipatía directa hacia los sentimientos del agente y una simpatía indirecta con el encono del paciente.

Aquí también podemos muchas veces distinguir claramente entre esas dos emociones distintas que se combinan y confluyen en nuestro sentido del desmerecimiento de una personalidad o acción concreta. Cuando leemos en la historia sobre la perfidia y crueldad de un Borgia o un Nerón, nuestro corazón se revuelve contra los sentimientos detestables que determinaron su proceder y renuncia con horror y abominación a cualquier simpatía con motivaciones tan execrables. En esos casos nuestros sentimientos se fundan en la antipatía directa con los afectos del agente. La simpatía indirecta con el rencor de los que padecen es experimentada aún más sensiblemente. Siempre que nos ponemos en el lugar de las personas a las que esos azotes de la humanidad ultrajaron, asesinaron o traicionaron ¡qué indignación llegamos a sentir contra esos insolentes e inhumanos opresores de la tierra! Nuestra simpatía con la desgracia irreparable de las víctimas inocentes no es más real ni más intensa que nuestra adhesión a su justo y natural enojo. El primer sentimiento refuerza el segundo, y la noción de su desdicha inflama y expande nuestra animosidad contra quienes la ocasionaron. Cuando pensamos en la angustia de los que sufren, los apoyamos más decididamente contra sus opresores; nos adherimos más entusiastamente a sus planes de ven-

ganza y en cada momento nos vemos imaginariamente descargando sobre tales violadores de las leyes de la sociedad el escarmiento que nuestra indignación solidaria nos advierte que merecen sus crímenes. Nuestro sentido del horror y espanto atroces de su conducta, el deleite que experimentamos cuando sabemos que ha sido adecuadamente castigada, la indignación que nos sacude cuando creemos que ha escapado sin la debida represalia, en suma, todo nuestro entendimiento y nuestras sensaciones acerca de sus desmerecimientos, de la propiedad y corrección de infligir un mal sobre la persona que es culpable de ella, para que padezca a su vez, brotan de la indignación simpatizadora que naturalmente bulle en el pecho del espectador siempre que asume plenamente la situación del que sufre[3].

[3] El atribuir de esta manera nuestro sentido natural del demérito de las acciones humanas a una simpatía con el rencor del sufridor podrá parecerles a la mayoría de las personas una degradación de dicho sentimiento. El rencor es habitualmente considerado una pasión tan repugnante que pensarán que es imposible que un principio tan loable como el sentido del demérito del vicio pueda estar de alguna forma basado en él. Quizá estén más dispuestos a admitir que nuestro sentido del mérito de las buenas acciones está fundado en la simpatía con la gratitud de las personas que reciben el beneficio de las mismas; porque la gratitud, como todas las demás pasiones benévolas, es reputada como un principio afable, que no puede en nada menoscabar el valor de lo que en él se funda. La gratitud y el resentimiento, asimismo, son evidentemente en todos los aspectos la contrapartida la una del otro, y si nuestro sentido del mérito surge de una simpatía con la primera, nuestro sentido del demérito no puede dejar de proceder de una solidaridad con el otro.

Hay que tener en cuenta también que el rencor, aunque en los grados en los que demasiado a menudo lo vemos es acaso la más odiosa de todas las pasiones, no es desaprobado cuando es adecuadamente moderado y rebajado exactamente hasta el nivel de la indignación simpatizadora del espectador. Cuando nosotros, los testigos, sentimos que nuestra propia animosidad se corresponde precisamente con la del sufridor, cuando el enojo de éste no supera en ningún sentido el nuestro, cuando

no se le escapa una palabra, un gesto que denote una emoción más violenta que la que podemos asumir, y cuando él nunca pretende infligir castigo alguno superior al que a nosotros nos agradaría que fuera infligido, o que nosotros mismos por ese motivo incluso desearíamos ser los instrumentos de su ejecución, es imposible que no aprobemos totalmente sus sentimientos. Nuestra propia emoción en este caso debe justificar, a nuestros ojos, la suya. Y como la experiencia nos enseña hasta qué punto la mayor parte de la humanidad es incapaz de tal moderación, y lo grande que es el esfuerzo que ha de realizarse para apaciguar el rudo e indisciplinado impulso del resentimiento hasta esa apropiada templanza, no podemos evitar abrigar un grado considerable de estimación y admiración hacia quien es capaz de ejercitar tanta continencia sobre una de las más ingobernables pasiones de su naturaleza. Cuando la animadversión del enfadado excede, tal como ocurre casi siempre, lo que podemos acompañar, en la medida en que no podamos asumirla necesariamente la desaprobaremos. Incluso la reprobaremos más de lo que haríamos con un exceso idéntico de virtualmente cualquier otra pasión derivada de la imaginación. Y ese rencor demasiado vehemente, en vez de llevarnos en su compañía se vuelve él mismo el objetivo de nuestro resentimiento e indignación. Nos adherimos al resentimiento opuesto de la persona que es objeto de esta emoción injusta, y que corre el peligro de padecer por ella. Por tanto la venganza, el exceso de enojo, parece ser la más detestable de todas las pasiones, y es el objeto del horror y la indignación de todos. Y como en la forma en que esta pasión usualmente se exhibe entre los seres humanos resulta excesiva cien veces por una sola que resulta moderada, somos muy propensos a calificarla de totalmente odiosa y detestable, porque en sus circunstancias más habituales así lo es. La naturaleza, empero, incluso en el actual estado depravado de la humanidad, no ha sido tan despiadada con nosotros como para dotarnos de un principio que es plenamente y en todos los aspectos perverso, o que no puede ser objeto apropiado de alabanza y aprobación en ningún grado y en ningún sentido. Somos conscientes de que en algunos momentos esta pasión, que generalmente es demasiado fuerte, puede ser también demasiado débil. A veces lamentamos que una persona en particular muestre demasiado poco ánimo y poco sentido de los daños que se le han hecho, y estamos tan dispuestos a menospreciarla por este defecto como a odiarla por el exceso de dicha pasión.

Quienes escribieron por inspiración divina seguramente no habrían hablado con tanta frecuencia o intensidad de la ira o el enfado de Dios si hubiesen creído que cualquier grado de tales pasiones es perverso y

maligno, incluso en una criatura tan endeble e imperfecta como el hombre.

Hay que subrayar también que la presente investigación no aborda una cuestión de derecho, por así decirlo, sino una cuestión de hecho. No examinamos aquí las circunstancias bajo las cuales un ser perfecto aprobaría el castigo de las acciones malas, sino bajo qué principios una criatura tan débil e imperfecta como el ser humano lo aprueba de hecho y en la práctica. Es evidente que los principios que acabo de mencionar ejercen un vigoroso impacto sobre sus sentimientos, y que así sea parece sabiamente ordenado. La existencia misma de la sociedad exige que la malignidad no merecida ni provocada sea restringida mediante castigos apropiados, y por consiguiente que el infligir esos castigos sea considerado algo correcto y loable. Entonces, aunque el hombre está naturalmente dotado de un deseo del bienestar y la preservación de la sociedad, el Autor de la naturaleza no ha confiado a su razón el descubrir que una aplicación punitiva determinada es el medio apropiado para alcanzar dicho fin; en cambio, lo ha dotado con una aprobación inmediata e instintiva de la aplicación que es más conveniente para alcanzarlo. La economía de la naturaleza es en este aspecto del mismo tenor que resulta en muchas otras ocasiones. Con relación a todos aquellos fines que por su peculiar importancia pueden ser considerados, si se me permite la expresión, como fines favoritos de la naturaleza, ella ha dotado constantemente de esta manera a las personas de un apetito no sólo por el fin que se propone sino también por los medios a través exclusivamente de los cuales ese fin puede lograrse, y a causa sólo de esos medios, independientemente de su tendencia a producir el fin. Así, la conservación y la propagación de la especie son los grandes fines que la naturaleza parece haberse propuesto en la formación de todos los animales. Los seres humanos están dotados de un deseo de tales objetivos y una aversión por los opuestos, un amor la vida y un temor a la muerte, un deseo de continuar y perpetuar la especie y una aversión ante la idea de su total extinción. Pero aunque estemos así dotados de un deseo muy intenso de dichos fines, no se ha confiado a la lenta e incierta determinación de nuestra razón el descubrir los medios adecuados para conseguirlos. La naturaleza nos ha dirigido hacia la mayor parte de ellos mediante instintos originales e inmediatos. El hambre, la sed, la pasión que atrae a los sexos, el gusto por el placer, el rechazo al dolor, nos impulsan a aplicar esos medios por ellos mismos, sin ninguna consideración a su tendencia a los benéficos fines que el gran Director de la naturaleza intentó realizar a través de ellos.

Antes de concluir esta nota, debo subrayar una diferencia entre la

aprobación de lo que es correcto y de lo que es meritorio o benéfico. Antes de que aprobemos los sentimientos de una persona en tanto que correctos y adecuados a sus objetivos, debemos no sólo ser afectados del mismo modo que ella, sino que debemos percibir esa armonía y correspondencia de sentimientos entre nosotros y ella. Así, aunque cuando me entero de una desgracia que ha sufrido un amigo yo pueda concebir precisamente el grado de inquietud que él tiene, hasta que pueda saber la forma en que se comporta, hasta que perciba la armonía entre sus emociones y las mías, no puede decirse que apruebe los sentimientos que influyen sobre su conducta. La aprobación de la corrección requiere por tanto no sólo que simpaticemos *totalmente* con la persona que actúa sino que percibamos dicho acuerdo perfecto entre sus sentimientos y los nuestros. Por el contrario, cuando llega a mis oídos el beneficio cosechado por otra persona, cualquiera sea la forma en que el beneficiario haya sido afectado por él, si al asumir su situación yo siento gratitud en mi pecho, necesariamente aprobaré la conducta de su benefactor y la consideraré como un objeto meritorio y digno de ser recompensado. El que la persona beneficiada albergue gratitud o no, evidentemente no puede modificar un ápice nuestros sentimientos con relación al mérito del benefactor. En consecuencia, no se necesita aquí ninguna correspondencia de sentimientos. Basta con saber que nuestros sentimientos se corresponderían si ella fue agradecida; nuestro sentido del mérito se funda a menudo sobre esas simpatías ilusorias, por las cuales, al asumir nosotros el caso de un tercero, con frecuencia quedamos afectados de una manera que la persona protagonista es incapaz de experimentar. Existe una diferencia similar entre nuestra desaprobación del demérito y de la impropiedad.

Sección II

De la justicia y la beneficencia

1. Comparación entre estas dos virtudes

Las acciones con tendencias benéficas, que proceden de motivaciones correctas, parecen requerir sólo recompensas, porque tales son solamente los objetivos idóneos de la gratitud, o promueven la gratitud simpatizadora del espectador.

Las acciones con tendencias dañosas, que proceden de motivaciones impropias, parecen merecer sólo castigos, porque tales son solamente los objetos idóneos del resentimiento, o estimulan el resentimiento simpatizador del espectador.

La beneficencia siempre es libre, no puede ser arrancada por la fuerza, y su mera ausencia no expone a castigo alguno, porque la simple falta de beneficencia no tiende a concretarse en ningún mal efectivo real. Puede que frustre el bien que podría razonablemente haberse esperado, y por ello puede con justicia generar disgusto y reprobación; no puede, empero, provocar ningún enojo asumible por las personas. El hombre que no recompensa a su be-

nefactor cuando puede hacerlo y cuando el bienhechor necesita su ayuda es indudablemente culpable de la más tenebrosa ingratitud. El corazón de todo espectador imparcial rechaza cualquier adhesión al egoísmo de sus motivaciones y él resulta un objeto apropiado para la máxima desaprobación. Pero a pesar de todo no perpetra un menoscabo efectivo a nadie. Sólo deja de hacer el bien que es correcto que hubiera hecho. Es por tanto el objetivo del aborrecimiento, una pasión que es naturalmente fomentada por la impropiedad del sentimiento y la conducta, pero no del rencor, una pasión que nunca es con propiedad generada sino por las acciones que tienden a producir un mal real y efectivo a algunas personas concretas. Su falta de gratitud, por tanto, no puede ser sancionada. Obligarlo por la fuerza a realizar lo que por gratitud debería hacer, y lo que cualquier espectador imparcial aprobaría que hiciera, sería, si fuera posible, algo todavía más incorrecto que su negligencia. Su benefactor se deshonraría si intentara con violencia forzarlo a ser agradecido, y sería impertinente que se interpusiese un tercero, que no fuese el superior de ninguno de ellos. Pero de todos los deberes de la beneficencia, los impulsados por la gratitud se aproximan más a lo que se denomina una obligación absoluta y total. Lo que la amistad, la generosidad, la caridad nos compele a hacer con universal aprobación es aún más libre, y puede ser arrebatado por la fuerza aún menos que los deberes de la gratitud. Hablamos de deuda de gratitud, no de caridad, o generosidad, ni siquiera de amistad, cuando la amistad es mera estima y no ha sido profundizada y complicada con la gratitud por los buenos oficios.

Parece que la naturaleza nos dio el encono para la defensa y sólo para la defensa. Es la salvaguardia de la justicia y la seguridad de la inocencia. Nos compele a rechazar el perjuicio que nos intentan causar y a desquitarnos por

el que ya nos han hecho, para que el culpable pueda ser forzado a arrepentirse de su injusticia y para que otros, por el miedo a una pena similar, teman ser culpables de una falta parecida. Debe por tanto ser reservado para tales propósitos, y el espectador jamás puede asumirlo cuando es ejercido con otros fines. Pero la sola ausencia de virtudes benéficas, aunque pueda frustrar el bien que cabría razonablemente esperar, ni intenta hacer ni hace ningún mal del que tengamos ocasión de defendernos.

Hay sin embargo otra virtud, cuya observancia no es abandonada a la libertad de nuestras voluntades sino que puede ser exigida por la fuerza, y cuya violación expone al rencor y por consiguiente al castigo. Esta virtud es la justicia. La violación de la justicia es un mal, causa un ultraje real y efectivo a personas concretas, por motivos que son naturalmente reprobados. Resulta, por tanto, el objeto propio del enfado y la sanción que es la consecuencia natural del resentimiento. En la medida en que las personas se adhieren y aprueban la violencia empleada para vengar el mal producido por la injusticia, de igual modo se adhieren y aprueban la violencia empleada para prevenir y rechazar el daño y para impedir que el agresor ataque a sus vecinos. La persona que medita sobre la injusticia es consciente de esto y piensa que es absolutamente correcto recurrir a la fuerza, tanto por la persona que pretende dañar como por otros, para obstaculizar la ejecución de su delito o para castigarlo si ya lo ha ejecutado. Sobre esto se funda la notable distinción entre la justicia y todas las otras virtudes sociales, que ha sido recientemente subrayada por un autor de gran talento y originalidad [Henry Home, Lord Kames], en el sentido de que nos sentimos bajo una mayor obligación de obrar de acuerdo a la justicia que en armonía con la amistad, la caridad o la generosidad; que de alguna manera la práctica de estas tres últimas virtudes parece ser dejada a nuestro libre al-

bedrío, pero de una u otra forma nos sentimos vinculados, obligados y forzados de un modo especial a observar la justicia. Es decir, pensamos que es totalmente correcto y cuenta con la aprobación de todas las personas el empleo de la fuerza para cumplir con las reglas de la justicia, pero no para seguir los preceptos de las otras virtudes.

Debemos en todo caso siempre diferenciar cuidadosamente entre lo que sólo es reprochable, o el objetivo apropiado de la desaprobación, y lo que permite el uso de la fuerza para sancionar o prevenir. Será reprochable lo que no llegue al grado habitual de beneficencia que la experiencia nos enseña a esperar de todos; y en cambio será loable lo que vaya más allá. Ese grado habitual no es reprobable ni plausible. Un padre, un hijo, un hermano que se comporte con sus parientes ni mejor ni peor que como lo hace el grueso de la humanidad, no merecerá ni alabanza ni reproche. El que nos sorprenda con un afecto extraordinario e inesperado, pero siempre propio y adecuado, o por el contrario una falta de cariño extraordinaria e inesperada, así como inapropiada, parecerá loable en un caso y reprochable en el otro.

Ni siquiera el grado más común de bondad o beneficencia puede, entre iguales, ser arrancado por la fuerza. Entre iguales cada individuo es naturalmente, y antes de la institución del gobierno civil, considerado en posesión de un derecho a defenderse contra las agresiones y a efectuar un cierto grado de castigo por las que hubiese sufrido. Todo espectador generoso no sólo aprueba su conducta en tales casos sino que se adhiere tanto a sus sentimientos que a menudo está dispuesto a asistirlo. Cuando un hombre ataca, roba o intenta matar a otro, todos los vecinos se alarman y piensan que obran correctamente cuando corren a vengar a la persona atacada o a defenderla del peligro de ser atacada. Pero un padre que no llega al nivel normal de afecto parental hacia un hijo,

cuando un hijo carece de la reverencia filial que cabe esperar hacia su padre, cuando un hombre cierra su corazón a la compasión y rehúsa aliviar la desgracia de sus semejantes cuando podría fácilmente hacerlo; en estos casos, aunque todo el mundo reprueba tales conductas, nadie imagina que quienes podrían tener razones para esperar un mayor afecto tengan derecho a obtenerlo por la fuerza. El paciente sólo puede lamentarse y el espectador no puede inmiscuirse más allá que mediante el consejo y la persuasión. En todas esas ocasiones, el que los iguales utilicen la fuerza unos contra otros sería considerado la mayor insolencia y soberbia.

Es verdad que a veces un superior puede con aprobación general obligar a quienes están bajo su jurisdicción a comportarse mutuamente en este aspecto con un cierto grado de corrección. Las leyes de todas las naciones civilizadas obligan a los padres a mantener a sus hijos, y a los hijos a mantener a sus padres, e imponen sobre las personas muchos otros deberes de beneficencia. Al magistrado civil se le confía el poder no sólo de conservar el orden público mediante la restricción de la injusticia sino de promover la prosperidad de la comunidad, al establecer una adecuada disciplina y combatir el vicio y la incorrección; puede por ello dictar reglas que no sólo prohíben el agravio recíproco entre conciudadanos sino que en cierto grado demandan buenos oficios recíprocos. Cuando el soberano ordena lo que es meramente indiferente y que antes de sus instrucciones bien podía omitirse sin culpa alguna, desobedecerle se vuelve no sólo reprochable sino punible. Entonces, cuando ordena aquello que antes de sus mandatos no podía eludirse sin el mayor reproche, ciertamente la desobediencia se vuelve mucho más punible. De todos los deberes de un legislador, es éste quizá el que exige la máxima delicadeza y reserva para ser ejecutado con propiedad e inteligencia. Dejarlo totalmente de

lado expone a la comunidad a brutales desórdenes y horribles atrocidades; y excederse en él es destructivo para toda libertad, seguridad y justicia.

Aunque la simple falta de beneficencia no merece sanción alguna por los pares, las muestras excelsas de esa virtud son dignas de la mayor recompensa. Al ser conducentes al mayor bien, son los objetivos naturales y aprobados de la más viva gratitud. Aunque la violación de la justicia, al contrario, expone al castigo, la observancia de las reglas de dicha virtud no parece ser digna de ninguna recompensa. Es indudablemente correcto el practicar la justicia, y por eso ello merece la aprobación que se debe a la corrección. Pero como no hace un bien efectivo real, tiene derecho a una muy pequeña gratitud. La mera justicia es en la mayoría de los casos una virtud negativa y sólo nos impide lesionar a nuestro prójimo. El hombre que sólo se abstiene de violar la persona, la propiedad o la reputación de sus vecinos, tiene ciertamente muy poco mérito efectivo. Satisface, no obstante, todas las reglas de lo que se llama propiamente justicia y hace todas las cosas que sus pares pueden correctamente forzarlo a hacer o sancionarlo por no hacerlas. A menudo podemos cumplir todas las normas de la justicia simplemente si nos sentamos y no hacemos nada.

Así como el hombre haga, se le hará, y la correspondencia parece ser la gran ley que nos dictó la naturaleza. La beneficencia y la generosidad creemos que son debidas al generoso y bienhechor. Aquellos cuyos corazones jamás se abren a los sentimientos humanitarios deberían, pensamos, quedar igualmente excluidos de los afectos de sus semejantes y vivir en el medio de la sociedad como si estuvieran en un vasto desierto donde nadie los cuidara ni se interesara por ellos. El quebrantador de las leyes de la justicia debería sentir él mismo el mal que ha hecho a los demás; y como ninguna consideración del padecimiento

de sus hermanos es capaz de refrenarlo, deberá ser abrumado por el miedo al sufrimiento propio. El hombre que se limita a ser inocente y meramente se abstiene de dañar a sus vecinos sólo merecerá que sus vecinos respeten su inocencia y que las mismas normas se le apliquen religiosamente a él.

2. Del sentido de la justicia, del remordimiento y de la conciencia del mérito

No puede haber un motivo correcto para dañar a nuestro prójimo, no puede haber una incitación a hacer mal a otro que los seres humanos puedan asumir, excepto la justa indignación por el daño que otro nos haya hecho. El perturbar su felicidad sólo porque obstruye el camino hacia la nuestra, el quitarle lo que es realmente útil para él meramente porque puede ser tanto o más útil para nosotros, o dejarse dominar así a expensas de los demás por la preferencia natural que cada persona tiene por su propia felicidad antes que por la de otros, es algo que ningún espectador imparcial podrá admitir. Es indudable que por naturaleza cada persona debe primero y principalmente cuidar de sí misma, y como cada ser humano está preparado para cuidar de sí mejor que ninguna otra persona, es adecuado y correcto que así sea. Por tanto, cada individuo está mucho más profundamente interesado en lo que le preocupa de inmediato a él que en lo que inquieta a algún otro hombre [parte VI, sec. II, cap. 1]; y el tener no-

ticias por ejemplo de la muerte de otra persona, con la que no tenemos una relación especial, nos preocupará menos, nos estropeará la digestión o interrumpirá nuestro descanso mucho menos que cualquier insignificante sobresalto que hayamos sufrido. Pero aunque la ruina de nuestro vecino nos pueda afectar mucho menos que un pequeño infortunio propio, no debemos destruirlo a él para prevenir dicho infortunio y ni siquiera para prevenir nuestra propia ruina. En este caso, como en todos los demás, debemos analizarnos no tanto a la luz con la que naturalmente nos vemos a nosotros mismos sino con la que naturalmente nos ven los demás. Aunque cada hombre pueda ser, como reza el proverbio, todo el mundo para sí mismo, para el resto de los humanos es una fracción sumamente insignificante. Aunque su propia felicidad pueda ser más importante para él que la de todo el mundo, para toda otra persona no tiene más significación que la de cualquier otro hombre. Por tanto, aunque puede ser verdad que cada individuo, en su propio corazón, se prefiere naturalmente a toda la humanidad, sin embargo no osará mirar a los seres humanos a la cara y declarar que actúa según este principio. Siente que jamás podrán aceptar tal preferencia, y que por más natural que le parezca, a ellos invariablemente les parecerá excesiva y extravagante. Cuando se analiza desde la perspectiva desde la que es consciente que otros lo ven, comprende que para ellos él es sólo uno más de la multitud, en ningún aspecto mejor que ningún otro integrante de la misma. Para actuar de forma tal que el espectador imparcial pueda adoptar los principios de su proceder, que es lo que más desea, deberá en ésta como en todas las demás ocasiones moderar la arrogancia de su amor propio y atenuarlo hasta el punto en que las demás personas puedan acompañarlo. Éstas lo aceptarán tanto como para permitirle estar más preocupado por su propia felicidad que por la de

ningún otro, y perseguirla con más intensa asiduidad. En esa medida, cada vez que se pongan en su lugar, podrán asumir su situación. En la carrera hacia la riqueza, los honores y las promociones, él podrá correr con todas sus fuerzas, tensando cada nervio y cada músculo para dejar atrás a todos sus rivales. Pero si empuja o derriba a alguno, la indulgencia de los espectadores se esfuma. Se trata de una violación del juego limpio, que no podrán aceptar. Para ellos este hombre es tan bueno como este otro que ha derribado; ellos no asumen ese amor propio merced al cual él se prefiere a sí mismo tanto más que al otro, y no pueden adherirse a las motivaciones que le llevaron a causarle daño. Por tanto, estarán prontos a simpatizar con el resentimiento natural del agredido, y el agresor se vuelve el objetivo de su odio e indignación. Él es consciente de ello y se da cuenta de que esos sentimientos están listos para estallar desde todos lados en su contra.

Cuanto mayor y más irreparable sea el ultraje, el enojo de la víctima será naturalmente mayor; otro tanto sucederá con la indignación simpatizadora del espectador y también con el sentimiento de culpa del agente. La muerte es el máximo mal que una persona puede infligir a otra y estimula el mayor grado de rencor entre los más inmediatamente allegados al fallecido. Por tanto, el asesinato es el más atroz de todos los crímenes que afectan a los individuos, tanto a los ojos de la humanidad como a los de la persona que lo comete. El vernos privados de lo que poseemos es un perjuicio mayor que el de quedar frustrados en lo que sólo era una expectativa. La violación de la propiedad, por ende, el hurto y el robo, que nos arrebatan lo que poseemos, son delitos más graves que el incumplimiento de los contratos, que sólo nos frustra en lo que esperábamos. Las más sagradas leyes de la justicia, en consecuencia, aquellas cuyo quebrantamiento clama a gritos por venganza y castigo, son las leyes que protegen la vida y la persona de nuestro próji-

mo; las siguientes son aquellas que protegen su propiedad y posesiones, y al final están las que protegen lo que se denominan sus derechos personales o lo que se le debe por promesas formuladas por otros.

El violador de las más sagradas leyes de la justicia nunca puede deliberar sobre los sentimientos que las personas tienen hacia él sin experimentar las agonías de la vergüenza, el horror y la consternación. Cuando su pasión es saciada y él comienza a reflexionar sobre su comportamiento pasado, no puede admitir ninguna de las motivaciones que lo influyeron. Le parecen tan detestables a él ahora como lo han sido siempre para la otra gente. Al simpatizar con el odio y el aborrecimiento que otras personas deben sentir hacia él, se transforma en alguna medida en el objetivo de su propio odio y aborrecimiento. La situación de la persona que sufrió merced a su injusticia, ahora enciende su piedad. Le lastima el pensarlo, lamenta los efectos infelices de su conducta y al mismo tiempo piensa que lo han convertido en el objeto idóneo del rencor y la indignación de la especie humana, y de lo que es la consecuencia natural del resentimiento: el desagravio y la sanción. Esta idea lo acosa sin tregua y lo llena de terror y confusión. No osa mirar a la sociedad a la cara y se imagina por así decirlo rechazado y expulsado de los afectos de todo el género humano. No le cabe esperar consuelo de la simpatía con ésta, su mayor y más temible desdicha. El recuerdo de sus crímenes ha clausurado toda solidaridad con él en los corazones de sus semejantes. Los sentimientos que experimentan hacia él son precisamente lo que más teme. Todo le semeja hostil y con gusto volaría hasta un desierto inhóspito donde nunca más contemplaría el rostro de un ser humano, ni detectaría en el semblante de la humanidad la condena por sus crímenes. Pero la soledad es aún más espantosa que la sociedad. Sus pensamientos no pueden aportarle nada que no sea tenebro-

so, desgraciado y desastroso, los presagios melancólicos de una miseria y una ruina infinitas. El horror de la soledad lo empuja otra vez a la sociedad y nuevamente está en presencia de los seres humanos, atónito por aparecer ante ellos, abrumado por la vergüenza y confundido por el temor, y suplica una ligera protección aprobada por los mismos jueces que él sabe que ya lo han condenado unánimemente. Tal es la naturaleza de ese sentimiento que con propiedad se denomina remordimiento; de todos los sentimientos que puede abrigar el corazón humano, es el más temible. Está formado por la vergüenza y por el sentido de la impropiedad del comportamiento pasado, por la aflicción ante sus consecuencias, por la compasión hacia los que las han sufrido y por el pavor y el terror ante la pena, a partir de la conciencia del encono justamente provocado en todas las criaturas racionales.

La conducta opuesta inspira naturalmente el sentimiento opuesto. La persona que no por caprichos frívolos sino por móviles correctos ha realizado una acción generosa, cuando piensa en quienes ha servido se siente el objetivo natural de su aprecio y gratitud y, por simpatía hacia ellos, de la estima y aprobación de toda la humanidad. Y cuando mira atrás hacia las motivaciones por las que actuó, y las repasa a la misma luz con que las repasaría un espectador indiferente, él aún las asume y se congratula por simpatía con la aprobación de ese supuesto juez imparcial. Desde ambos puntos de vista su proceder le parece en todo agradable. Cuando piensa en ello, su mente se llena de alegría, serenidad y compostura. Establece una amistad y una armonía con toda la humanidad y contempla a sus semejantes con confianza y benévola satisfacción, seguro de haberse hecho digno de sus consideraciones más favorables. En la combinación de todos estos sentimientos consiste la conciencia del mérito o de la recompensa merecida.

3. De la utilidad de esta constitución de la naturaleza

Así sucede que el ser humano, que sólo puede subsistir en sociedad, fue preparado por la naturaleza para el contexto al que estaba destinado. Todos los miembros de la sociedad humana necesitan de la asistencia de los demás y de igual forma se hallan expuestos a menoscabos recíprocos. Cuando la ayuda necesaria es mutuamente proporcionada por el amor, la gratitud, la amistad y la estima, la sociedad florece y es feliz. Todos sus integrantes están unidos por los gratos lazos del amor y el afecto, y son por así decirlo impulsados hacia un centro común de buenos oficios mutuos.

Pero aunque la asistencia necesaria no sea prestada por esos motivos tan generosos y desinteresados, aunque entre los distintos miembros de la sociedad no haya amor y afecto recíprocos, la sociedad, aunque menos feliz y grata, no necesariamente será disuelta. La sociedad de personas distintas puede subsistir, como la de comerciantes distintos, en razón de su utilidad, sin ningún amor o afec-

to mutuo; y aunque en ella ninguna persona debe favor alguno o está en deuda de gratitud con nadie, la sociedad podría sostenerse a través de un intercambio mercenario de buenos oficios de acuerdo con una evaluación consensuada.

Pero la sociedad nunca puede subsistir entre quienes están constantemente prestos a herir y dañar a otros. Al punto en que empiece el menoscabo, el rencor y la animadversión recíprocos aparecerán, todos los lazos de unión saltarán en pedazos y los diferentes miembros de la sociedad serán por así decirlo disipados y esparcidos por la violencia y oposición de sus afectos discordantes. Si hay sociedades entre ladrones y asesinos, al menos deben abstenerse, como se dice comúnmente, de robarse y asesinarse entre ellos. La beneficencia, por tanto, es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia. La sociedad puede mantenerse sin beneficencia, aunque no en la situación más confortable; pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa.

Así, aunque la naturaleza exhorta a las personas a obrar benéficamente, por la placentera conciencia de la recompensa merecida, no ha juzgado necesario vigilar y forzar esa práctica mediante el terror del escarmiento merecido en caso de su omisión. Es el adorno que embellece el edificio, no la base que lo sostiene, y por ello bastaba con recomendarlo y no era en absoluto indispensable imponerlo. La justicia, en cambio, es el pilar fundamental en el que se apoya todo el edificio. Si desaparece entonces el inmenso tejido de la sociedad humana, esa red cuya construcción y sostenimiento parece haber sido en este mundo, por así decirlo, la preocupación especial y cariñosa de la naturaleza, en un momento será pulverizada en átomos. Para garantizar la observancia de la justicia, en consecuencia, la naturaleza ha implantado en el corazón humano esa conciencia del desmerecimiento, esos terrores

del castigo merecido que acompañan a su quebrantamiento, como las principales salvaguardias de la asociación de los seres humanos, para proteger al débil, sujetar al violento y sancionar al culpable. Aunque los hombres tienen simpatía natural, sienten muy poco hacia alguien con quien no mantienen una conexión especial en comparación con lo que sienten hacia sí mismos; la miseria de alguien que sólo es un semejante resulta de importancia insignificante para ellos en comparación a una minúscula comodidad propia; gozan de un considerable poder para hacerle daño y pueden tener tantas tentaciones de hacerlo que si ese principio no se interpusiera entre ellos en defensa del débil y los intimidara para respetar su inocencia estarían permanentemente listos para atacarlo, como bestias salvajes; en tales circunstancias una persona entraría a una asamblea de personas igual que a una jaula de leones.

En todo el universo vemos cómo los medios se ajustan con esmerado artificio a los fines que están destinados a producir; y en el mecanismo de una planta o un cuerpo animal admiramos cómo cada cosa es diseñada para alcanzar los dos mayores propósitos de la naturaleza, el mantenimiento del individuo y la propagación de la especie. Pero en estos objetos y en todos los otros parecidos distinguimos las causas eficiente y final de sus diversos movimientos y organizaciones. La digestión de la comida, la circulación de la sangre y la secreción de los distintos jugos que de allí derivan son todas ellas operaciones necesarias para los grandes objetivos de la vida animal. Pero nunca procuramos explicarlas a partir de esos objetivos sino de sus causas eficientes, ni nos imaginamos que la sangre circula y la comida es digerida por su propia cuenta, y con vistas a o la intención de alcanzar los objetivos de la circulación o la digestión. Las ruedas del reloj están todas ellas admirablemente ajustadas al fin para el que han sido hechas: indicar la hora. Todos sus múltiples

movimientos conspiran escrupulosamente para producir ese efecto. No podrían hacerlo mejor si estuvieran dotados de un deseo o intención de conseguirlo. Pero nunca les atribuimos a ellos ningún deseo o intención, sino al relojero, y sabemos que son puestas en movimiento por la acción de un resorte, cuyas intenciones con relación al efecto que genera son tan pequeñas como las suyas. Aunque al explicar las operaciones de los cuerpos siempre distinguimos de esa forma la causa eficiente de la causa final, al dar cuenta de las de la mente somos propensos a confundirlas. Cuando principios naturales nos impulsan a promover fines que una razón refinada e ilustrada nos aconsejarían, tenemos la tendencia a imputar a esa razón, en tanto que causa eficiente, los sentimientos y acciones mediante los cuales promovemos dichos fines, y a imaginar que es sabiduría del hombre lo que en realidad es sabiduría de Dios. En una visión superficial esa causa parece suficiente para producir los efectos que se le adscriben, y el sistema de la naturaleza humana parece ser más simple y aceptable cuando todas sus diversas operaciones son de ese modo deducidas de un solo principio.

Así como la sociedad no puede conservarse si las leyes de la justicia no son tolerablemente respetadas, así como no puede tener lugar una relación social entre personas que por regla general no se abstienen de lesionarse mutuamente, se ha pensado que la consideración de esta necesidad fue la base sobre la cual hemos aprobado la aplicación de las leyes de la justicia mediante el castigo de quienes las violan [David Hume]. Se ha dicho que el hombre siente un aprecio natural por la sociedad y desea que la unión del género humano sea preservada porque es ella misma un bien y aunque él no obtenga beneficio alguno. El estado ordenado y floreciente de la sociedad le resulta grato y disfruta contemplándolo. El desorden y la confusión, en cambio, son objeto de su aversión y lamen-

ta todo lo que tienda a generarlos. Es consciente también de que su propio interés está conectado con la prosperidad de la sociedad y que su felicidad, quizá la preservación de su existencia, depende de la preservación de aquélla. Desde todos los puntos de vista, entonces, aborrece cualquier cosa que pueda tender a destruir la sociedad, y está dispuesto a recurrir a cualquier medio para impedir una eventualidad tan odiada y temida. La injusticia necesariamente tiende a destruirla. De ahí que cualquier signo de injusticia lo alarma y acude presto, por así decirlo, a bloquear el avance de lo que, de proseguir sin freno, rápidamente terminaría con todo lo que él aprecia. Si no puede contenerlo a través de medios amables y apacibles, lo derribará por la fuerza y con violencia, pero en todo caso deberá interrumpir su evolución ulterior. Por ello, se dice, suele aprobar la aplicación de las leyes de la justicia incluso mediante la pena capital de quienes las quebrantan. Quien perturba el orden público es así expulsado de este mundo y otros quedan aterrorizados por su suerte y no siguen su ejemplo.

Tal la explicación habitual de nuestra aprobación de las penas por la injusticia. Y se trata de una explicación indudablemente acertada, en la medida en que solemos tener ocasión de confirmar nuestro sentido natural de la corrección y conveniencia de las penas al reflexionar hasta qué punto son necesarias para la preservación del orden social. Cuando el culpable está a punto de sufrir ese justo desquite que la indignación natural le informa que merecen sus delitos, cuando la insolencia de su injusticia es quebrada y humillada por el pánico ante su inminente castigo, cuando deja de ser objeto de temor, empieza a ser para los generosos y humanitarios objeto de piedad. La idea de lo que está próximo a sufrir extingue su resentimiento por los padecimientos que ha provocado en otros. Están dispuestos a disculparlo y perdonarlo y salvarlo de

la pena que antes, con frialdad, habían calificado de justa retribución ante tales ofensas. Aquí, entonces, deben recurrir a la consideración del interés general de la sociedad. Compensan el impulso de esa benevolencia endeble y parcial con los dictados de una benevolencia más generosa y comprensiva. Argumentan que la misericordia hacia el culpable equivale a la crueldad hacia el inocente, y oponen las emociones de la compasión que sienten por una persona en concreto con una compasión más amplia que sienten hacia el género humano.

A veces debemos defender la corrección de la observancia de las reglas generales de la justicia en consideración a su necesidad para sostener la sociedad. Con frecuencia oímos a los jóvenes y los disolutos ridiculizar las más sagradas normas morales y profesar, en ocasiones por la corrupción pero más a menudo por la vanidad de sus corazones, las más abominables máximas de conducta. Bulle nuestra indignación y estamos impacientes por refutar y desenmascarar tan detestables principios. Pero aunque lo que originalmente nos inflama en su contra es su intrínseca malignidad y odiosidad, nos negamos a reconocer que los condenamos exclusivamente por esa razón, o a pretender que es meramente porque nosotros mismos los abominamos y detestamos. Pensamos que esa razón no es concluyente. Sin embargo, ¿por qué no iba a serlo, si los odiamos y rechazamos porque son objetos naturales del odio y el rechazo? Ocurre que cuando nos preguntan por qué no debemos actuar de tal o cual manera, la pregunta misma parece suponer que a los ojos de quienes la formulan esa forma de comportarse no es de por sí el objetivo natural y apropiado de esos sentimientos. Hay que demostrar, por consiguiente, que ello debe ser así por alguna otra razón. Por tal motivo generalmente echamos una ojeada en derredor en busca de argumentos adicionales y la consideración que primero nos asalta es el desor-

den y la confusión de la sociedad que sobrevendrían ante el predominio generalizado de tales prácticas. Rara vez dejamos de insistir sobre este tema.

Pero aunque habitualmente no se requiere mucha inteligencia para percibir la tendencia destructiva de todas las costumbres licenciosas para el bienestar social, es poco frecuente que sea tal consideración la que primero nos anima en contra de ellas. Todas las personas, incluso las más estúpidas e irreflexivas, aborrecen la trapacería, la perfidia y la injusticia, y les satisface el verlas sancionadas. Pero son contadas las personas que han reflexionado sobre la necesidad de la justicia para la existencia de la sociedad, por obvia que dicha necesidad parezca.

El que no es el cuidado de la preservación de la sociedad lo que originalmente nos mueve a interesarnos en el escarmiento de los delitos cometidos contra las personas puede ser demostrado por varios razonamientos elementales. En la mayoría de los casos, nuestra preocupación por la fortuna y felicidad de los individuos no surge de nuestra participación en la fortuna y felicidad de la sociedad. La ruina o el perjuicio de un solo hombre no nos inquieta en tanto que es miembro o parte de la sociedad, igual que no nos preocupa la pérdida de una sola guinea porque sea una parte de mil guineas y porque debamos estar afectados por la pérdida de todas ellas. En ninguno de estos casos nuestra atención a los individuos deriva de nuestra atención a la multitud, pero en ambos nuestra consideración a la multitud es algo compuesto e integrado por las consideraciones particulares que sentimos hacia los distintos individuos que la componen. Cuando injustamente nos quitan una pequeña suma no iniciamos una batalla legal porque temamos por la preservación del conjunto de nuestra fortuna sino por una preocupación por esa suma concreta que hemos perdido; así, cuando un hombre es dañado o aniquilado demandamos un escar-

miento no tanto con vistas al interés general de la sociedad como por él mismo, por el individuo en cuestión que ha sido damnificado. Hay que tener en cuenta, además, que esta preocupación no incluye necesariamente ningún grado de esos sentimientos profundos denominados comúnmente amor, estima y afecto, y mediante los cuales distinguimos a nuestros amigos y conocidos. La inquietud necesaria no va más allá de esa solidaridad general que tenemos con toda persona simplemente porque es un semejante. Asumimos incluso el resentimiento de una persona odiosa, cuando es dañada por terceros a quienes no ha provocado. Nuestra reprobación de su carácter y conducta habituales no nos impide totalmente solidarizarnos con su indignación natural; aunque bien pueda ser frustrada en el caso de los que no son sumamente francos o los que no han sido acostumbrados a corregir y regular sus sentimientos naturales por la vía de las normas generales.

Es verdad que en algunas oportunidades sancionamos y aprobamos el escarmiento sólo atendiendo al interés general de la sociedad, que a nuestro juicio no podría ser garantizado de otra forma. Tal es el caso de las penas infligidas por quebrantamientos de lo que se llama policía civil o disciplina militar. Tales delitos no dañan de forma inmediata o directa a ninguna persona en particular, pero se supone que sus consecuencias remotas producen o pueden producir un inconveniente considerable o un gran desorden en la sociedad. Por ejemplo, un centinela que se duerme mientras está de guardia sufre la pena de muerte según las leyes marciales, porque tal negligencia puede poner en peligro a todo el ejército. Tanta severidad puede muchas veces ser necesaria y por ello justa y apropiada. Cuando la preservación de un individuo es incompatible con la seguridad de una multitud, nada puede ser más justo que preferir a muchos antes que a uno. Pero

esta sanción, por necesaria que sea, siempre parece excesivamente severa. La atrocidad natural de la falta parece tan pequeña y el escarmiento tan grande que es muy difícil que nuestro corazón se reconcilie con él. Aunque dicho descuido es muy grave, el pensar en su delito no suscita naturalmente un rencor tal que nos impulse a adoptar un desquite tan terrible. Una persona humanitaria deberá concentrarse, esforzarse y ejercitar toda su perseverancia y decisión antes de poder infligirlo o aceptarlo cuando lo infligen otros. Mas no se planteará del mismo modo el justo castigo de un repugnante asesino o parricida. En este caso su corazón aplaude con ardor, incluso con arrebato, la justa represalia que parece debida a crímenes tan detestables, y que si por cualquier accidente resulta eludida se encolerizará y frustrará en grado sumo. Los sentimientos tan dispares con los que el espectador contempla esas penas distintas demuestran que su aprobación de la una está lejos de fundarse sobre los mismos principios que la de la otra. Cree que el centinela es una víctima desdichada que sin duda debe ser y es justo que sea condenado en función de la seguridad de la mayoría, pero que en el fondo de su corazón le gustaría salvar; sólo puede lamentar que el interés de la mayoría se oponga. Pero si el asesino escapa del castigo, ello suscitaría su máxima ira y clamaría a Dios para que vengue en otro mundo el crimen que la injusticia humana ha dejado de sancionar en la tierra.

Es menester subrayar que estamos tan lejos de imaginar que la injusticia debe ser castigada en esta vida sólo con miras al orden de la sociedad, que en caso contrario no podría mantenerse, que la naturaleza nos enseña a confiar y suponemos que la religión nos autoriza a esperar que será sancionada incluso en una vida futura. Nuestro sentido de su desmerecimiento la persigue, por así decirlo, más allá de su tumba, aunque el ejemplo de su escarmiento allí no pueda servir para disuadir al resto de

la humanidad, dado que no lo ve ni lo conoce, de incurrir en prácticas análogas aquí. Pero pensamos que la justicia de Dios requiere en todo caso que vengue allí los sufrimientos de las viudas y los huérfanos, que son aquí tan a menudo impunemente ultrajados. Por tal razón en todas las religiones, y en todas las supersticiones de las que el mundo ha sido testigo, ha habido un Tártaro y un Elíseo; un lugar destinado al castigo de los perversos y un lugar preparado para la recompensa de los justos.

Sección III

De la influencia de la fortuna en los sentimientos de las personas, con relación al mérito o demérito de las acciones

Introducción

Cualquier alabanza o reproche debidos a una acción han de corresponder o bien, primero, a la intención o afecto del corazón del que proceden; o, segundo, a la acción o movimiento externos del cuerpo a que dicho afecto da lugar; o, finalmente, a las consecuencias buenas o malas que de hecho y en la práctica se derivan del mismo. Estas tres particularidades diferentes constituyen toda la naturaleza y circunstancias de la acción y deben ser el fundamento de cualquier cualidad que pueda atribuírsele.

El que las dos últimas particularidades no pueden ser la base de ningún elogio o censura es del todo evidente y nadie ha afirmado lo contrario. La acción o movimiento externos del cuerpo son frecuentemente iguales en las conductas más inocentes y las más reprobables. El que dispara a un pájaro y el que dispara a una persona ejecutan el mismo movimiento externo: cada uno de ellos pulsa el gatillo de un arma. Las consecuencias buenas o malas que de hecho y en la realidad se derivan de cualquier

acción son, si ello fuera posible, aún más indiferentes a la loa o la censura que los movimientos externos del cuerpo. Como no dependen del agente sino de la fortuna, no pueden ser el fundamento idóneo de ningún sentimiento que tenga como objeto su carácter o comportamiento.

Las únicas consecuencias de las que puede ser responsable o por las que puede merecer aprobación o desaprobación son las que al menos revelan alguna cualidad admisible o inadmisible en la intención del corazón que lo movió a actuar. A la intención o afecto del corazón, entonces, a la propiedad o impropiedad, a la beneficencia o malignidad del designio, han de corresponder en última instancia toda alabanza o censura, toda aprobación o reprobación, de cualquier tipo, que puedan ser con justicia asignados a cualquier acción.

Cuando esta máxima es planteada así, en términos generales y abstractos, nadie puede estar en desacuerdo. Todo el mundo reconoce su justicia, evidente por sí misma, y no se alza ni una voz discordante entre toda la raza humana. Todas las personas admiten que por desiguales que sean las consecuencias accidentales, no intencionadas e imprevistas, de diferentes acciones, si las intenciones o los afectos de los que brotaron fueron, de una parte, igualmente correctos y benéficos, o, de otra parte, igualmente impropios y malvados, el mérito o demérito de las acciones es el mismo y el agente es en la misma medida el objetivo apropiado de la gratitud o el resentimiento.

Pero por más profundamente que estemos persuadidos de la verdad de esta equitativa máxima, cuando la abordamos de esta manera abstracta, una vez que llegamos a los casos concretos, las consecuencias prácticas que proceden de cualquier acción tienen efectos muy importantes sobre nuestros sentimientos acerca de su mérito o demérito, y casi siempre expanden o reducen nuestra apreciación de ambos. Un examen atento demuestra que en cualquier

caso particular prácticamente nunca nuestros sentimientos están en su totalidad regulados por esa norma, que todos reconocemos debería regularlos por completo.

Procederé ahora a explicar esta irregularidad de los sentimientos, que todos perciben, aunque casi nadie en un grado suficiente, y que nadie está dispuesto a reconocer; analizaré en primer término la causa que la provoca o el mecanismo por el cual la produce la naturaleza; en segundo lugar, la extensión de su influencia, y en último lugar la finalidad a la cual responde, o el propósito que el Autor de la naturaleza parece haber pretendido a través de ella.

1. De las causas de esta influencia de la fortuna

En todos los animales, los objetos que inmediatamente animan las dos pasiones de la gratitud y el encono son las causas del dolor y el placer, cualesquiera sean y comoquiera operen. Durante un momento llegamos a estar iracundos con la piedra que nos hiere. El niño la golpea, un perro le ladra y un hombre encolerizado puede insultarla. Mas un mínimo de reflexión corrige este sentimiento y pronto somos conscientes de que muy mal puede ser objeto de venganza lo que nada siente. Cuando, empero, el perjuicio es muy grande, el objeto que lo causó se vuelve desagradable a nuestros ojos para siempre, y nos complacerá quemarlo o destruirlo. De análoga forma trataríamos al instrumento que accidentalmente haya sido la causa de la muerte de un amigo y a menudo nos calificaríamos de culpables de una suerte de inhumanidad si omitiésemos el derramar sobre él esa clase absurda de venganza.

De la misma forma, concebimos una especie de gratitud hacia los objetos inanimados que nos causan intensos

o frecuentes placeres. El marinero que, a poco de desembarcar, alimentara el fuego de su hogar con la tabla gracias a la cual acaba de salvarse de un naufragio parecería culpable de un hecho antinatural. Esperaríamos que la conservara con cuidado y afecto, que fuera en alguna medida un monumento al que le tuviese cariño. Un hombre se acostumbra a una caja de rapé, a un cortaplumas que ha utilizado durante mucho tiempo, y concibe hacia ellos algo parecido a un aprecio y afecto reales. Si los rompe o los pierde se irrita de forma totalmente desproporcionada al valor de la pérdida. La casa en donde hemos vivido muchos años, el árbol cuyo verdor y sombra hemos disfrutado tanto, son contemplados con una especie de veneración que parece apropiado merezcan tales benefactores. La ruina de una, el marchitamiento del otro, nos sume en una suerte de melancolía, aunque no padezcamos pérdida alguna por ello. Las dríadas y los lares de los antiguos, unos genios de los árboles y las casas, fueron probablemente sugeridos en un principio por este tipo de afecto, que los autores de dichas supersticiones sintieron por esos objetos, y que no parecerían razonables si no hubiese nada animado en ellos.

Pero antes de que alguna cosa pueda ser el objeto idóneo del agradecimiento o el rencor, no sólo debe ser la causa del placer o el dolor sino también ser capaz de experimentarlos. Sin esta otra cualidad, dichas pasiones no pueden desahogarse allí con alguna satisfacción. Como son estimuladas por las causas del placer y el dolor, su satisfacción consiste en corresponder con esas sensaciones a lo que les da lugar, algo que no tendría sentido si ello carece de sensibilidad. Por eso los animales son objetivos de gratitud y resentimiento menos inapropiados que las cosas inanimadas. Se castiga tanto al perro que muerde como al buey que acornea. Si han ocasionado la muerte de alguna persona, ni el público ni los allegados de la víc-

tima quedarán satisfechos hasta que sean muertos a su vez: esto no obedece meramente a la seguridad de los sobrevivientes sino en alguna medida al desagravio por el mal hecho a los muertos. En cambio, los animales que han sido sumamente serviciales a sus amos, se convierten en objetos de una muy viva gratitud. Nos asquea la brutalidad del oficial que según se relata en el *Turkish Spy* apuñaló al caballo que lo había transportado en el cruce de un brazo de mar, para que el animal no distinguiera después a ninguna otra persona con una aventura similar.

Pero aunque los animales no sólo son causa de placer y dolor sino también capaces de experimentar dichas sensaciones, están aún lejos de ser objetivos cabales y perfectos de la gratitud o la animadversión; y tales pasiones sienten a pesar de todo que hay algo que falta para que su satisfacción sea completa. Lo que la gratitud fundamentalmente desea no es sólo hacer que el benefactor sienta placer a su vez, sino que sea consciente de que cosecha esa retribución en razón de su conducta pasada, lograr que esa conducta le plazca y garantizarle que la persona a la que dirigió sus buenos oficios no era indigna de ellos. Lo que más nos encanta de nuestros benefactores es la concordia entre sus sentimientos y los nuestros en lo tocante a algo que nos interesa tanto como la valía de nuestra propia personalidad y la estima a la que somos acreedores. Nos deleita encontrar a una persona que nos valore como nos valoramos nosotros y que nos distinga del resto de la humanidad con una atención no muy diferente de la que nosotros mismos nos prestamos. El mantener en esa persona esos sentimientos apacibles y halagadores es uno de los fines principales que nos proponemos lograr mediante las recompensas que estamos dispuestos a entregarle. Un espíritu generoso a menudo desdeñará la idea interesada de extraer nuevos favores de su benefactor a través de lo que pueden denominarse las importunida-

des de su gratitud. Pero el preservar e incrementar su estima es un interés que la mente más elevada no pensará que resulta indigno de su atención. Y esta es la base de lo que apunté antes, en el sentido de que no podemos asumir las motivaciones de nuestro benefactor cuando su proceder y personalidad parezcan indignos de nuestra aprobación: aunque sus servicios sean copiosos en grado sumo, nuestra gratitud siempre se moderará apreciablemente. Nos halaga menos el ser distinguidos por él; y preservar la estima de un patrono tan endeble o despreciable no parece ser un objetivo digno de ser perseguido.

En cambio, el objetivo básico del rencor no es tanto hacer que nuestro enemigo sufra dolor a su vez sino el hacer que sea consciente de que lo padece en razón de su conducta pasada, el hacer que se arrepienta de esa conducta y que comprenda que la persona a la que lesionó no se merecía el haber sido tratada de ese modo. Lo que más nos encoleriza del hombre que nos lesiona o agravia es la escasa consideración que nos tiene, la irrazonable preferencia que se otorga a sí mismo por encima de nosotros, y ese absurdo amor propio que le hace imaginar que los demás pueden ser en todo momento sacrificados ante su comodidad o su humor. La notoria impropiedad de su comportamiento, la grosera insolencia e injusticia que demuestra con el mismo, a menudo nos escandaliza y exaspera más que todo el detrimento que hayamos podido sufrir. El hacer que recupere un sentido más justo de lo que se debe a los demás, el hacer que perciba lo que nos debe y el mal que nos ha hecho, es con frecuencia el principal fin que se propone nuestro desagravio, que es siempre imperfecto en la medida en que no lo logre. Cuando nuestro enemigo no nos ha causado lesión alguna, cuando sabemos que ha obrado muy correctamente y que en su lugar habríamos hecho lo mismo, y que merecíamos que nos infligiera el daño que nos

hizo, en este caso, si tenemos al menos un destello de sinceridad o justicia, no podemos abrigar ninguna clase de resentimiento.

Por tanto, antes de que alguna cosa pueda ser el objeto cabal y apropiado del agradecimiento o el enojo, debe cumplir tres condiciones diferentes. Primero, debe ser la causa del placer en un caso y del dolor en el otro. Segundo, debe ser capaz de experimentar tales sensaciones. Y tercero, no sólo debe haber producido esas sensaciones sino que debe haberlas producido intencionadamente, y por un designio que es aprobado en un caso y reprobado en el otro. Por la primera condición un objeto puede promover tales pasiones; por la segunda, puede ser capaz de satisfacerlas, y la tercera condición no sólo es necesaria para su satisfacción completa sino que al proporcionar un placer o dolor que es tan agudo como peculiar resulta asimismo una causa de fomento adicional de esas pasiones.

Así como lo que genera placer o dolor, de una forma u otra, es la única causa que suscita el agradecimiento o el enfado; aunque las intenciones de cualquier persona puedan ser por un lado totalmente apropiadas y benevolentes, o por otro lado absolutamente inapropiadas y malevolentes; sin embargo, si la persona no ha podido producir el bien o el mal que pretendía, como una de las causas estimulantes está en ambas ocasiones ausente, se le debe menos gratitud en un caso y menos encono en el otro. Por el contrario, aunque en las intenciones de cualquier persona no hubiese ni un loable grado de benevolencia por un lado, o ningún reprobable grado de malicia en el otro; sin embargo, si sus acciones producen un gran bien o un gran mal, como una de las causas estimulantes ocurre en ambos contextos, alguna gratitud puede emerger en un caso y algún resentimiento en el otro. Una sombra de mérito parece corresponderle en el primero y

una sombra de demérito en el segundo. Y como todas las consecuencias de las acciones están bajo el imperio de la fortuna, de ahí proviene su influencia sobre los sentimientos de la humanidad en lo tocante al mérito y al demérito.

2. De la extensión de esta influencia de la fortuna

El efecto de esta influencia de la fortuna es, en primer término, atenuar nuestro sentido del mérito o demérito de las acciones que brotan de las intenciones más loables o reprochables cuando no producen las consecuencias que se proponen; y en segundo lugar, incrementar nuestro sentido del mérito o demérito de las acciones más allá de lo que se debe a las motivaciones o afectos de los que proceden, cuando accidentalmente dan lugar a un placer o a un dolor extraordinarios.

1. Primero, aunque las intenciones de una persona sean 1
apropiadas y benévolas en un grado máximo, por un lado, o inapropiadas y malévolas, por el otro, si no producen sus efectos, el mérito será imperfecto en un caso y el demérito incompleto en el otro. Esta irregularidad de sentimientos no es experimentada tan sólo por los que resultan inmediatamente afectados por las consecuencias de una acción. En alguna medida también es sentida por el espectador impar-

cial. El hombre que solicita un favor para otro, sin obtenerlo, es considerado su amigo y parece ser acreedor a su aprecio y afecto. Pero el hombre que no sólo solicita sino consigue el favor, es especialmente considerado como su patrono y benefactor, y digno de su respeto y gratitud. Podemos pensar que la persona favorecida puede imaginarse a sí misma con justicia en el nivel del primero, pero no podemos identificarnos con sus sentimientos si no se siente inferior al segundo. Es ciertamente habitual decir que estamos tan en deuda con el hombre que nos ha procurado ayudar como con el que de hecho nos ayudó. Es lo que declaramos siempre que estamos ante un intento fracasado de este tipo, pero que como todas las palabras bonitas debe ser tomado con alguna matización. Los sentimientos que una persona generosa abriga hacia el amigo que fracasa pueden en verdad ser casi los mismos que los que experimenta hacia el que triunfa, y cuanto más generosa sea, más se aproximarán esos sentimientos a un plano de igualdad. Para los genuinamente generosos, el ser amado, estimado por quienes ellos mismos consideran dignos de estima, proporciona más placer y por tanto promueve más gratitud que todos los beneficios que nunca puedan esperar de tales sentimientos. Por tanto, cuando pierden esos beneficios, creen que pierden una fruslería que apenas es digno mencionar. Pero, en todo caso, algo pierden. Su placer, por ello, y consecuentemente su gratitud, no es absolutamente completa y por consiguiente si entre el amigo que fracasa y el que tiene éxito todas las demás circunstancias son las mismas, existirá, incluso en la mejor y más noble de las mentes, una pequeña diferencia de afecto en favor del triunfador. En realidad, son tan injustas las personas en este aspecto que aunque el beneficio pretendido sea alcanzado, si no lo es merced a un benefactor en particular, pensarán que se debe menos gratitud al hombre que con la mejor intención del mundo no pudo hacer más que ayudar

un poco. Como su gratitud en este caso está dividida entre las diversas personas que contribuyeron a su satisfacción, parece que corresponde una cuota menor a cada una. Oímos habitualmente a la gente decir que tal persona intentó sin duda ayudarlos, y realmente creen que se esforzó todo lo posible para conseguirlo. Pero no se sienten en deuda con ella por el beneficio porque de no haber sido por la confluencia con otros, esa persona aislada nunca hubiera podido lograrlo. Imaginan que esa consideración debería atenuar la deuda hacia esa persona, incluso desde el punto de vista del espectador imparcial. El propio individuo que ha intentado sin lograrlo conferir un beneficio no tiene en absoluto la misma dependencia de la gratitud de quien intentaba ayudar, ni el mismo sentido de su propio mérito, que lo que sucedería si hubiese tenido éxito.

El mérito de los talentos y las capacidades que algún accidente ha impedido que produjeran sus efectos parece en alguna medida imperfecto, incluso para quienes están plenamente convencidos de su capacidad para producirlos. El general que por la llegada de emisarios se ha visto impedido de cosechar una aplastante victoria sobre los enemigos de su país lamenta la pérdida de esa oportunidad para siempre. Y no lo hace sólo en atención al público. Lamenta el haber sido obstruido en una acción que hubiese podido añadir más brillo a su personalidad a sus propios ojos y a los de cualquier otra persona. No es satisfactorio ni para él ni para los demás el reflexionar que el plan o estrategia era lo único que de él dependía, que no se requería una capacidad mayor para ejecutarlo que para acordarlo, que se le concedían todas las capacidades para llevarlo adelante y que, de haber sido autorizado, el triunfo habría sido infalible. A pesar de todo no lo puso en práctica y aunque pueda merecer toda la aprobación debida a un proyecto magnánimo y grandioso, aún le falta el mérito real de haber realizado una acción egregia. El

arrebatar la gestión de cualquier asunto público al hombre que lo ha llevado prácticamente a su conclusión es considerado como la más denigrante injusticia. Pensamos que como había llegado tan lejos, se le debió permitir continuar y adquirir el mérito completo de haberlo terminado. Se objetó a Pompeyo que arribó tras las victorias de Lúculo y recogió los laureles debidos a la fortuna y valor de otro. La gloria de Lúculo fue menos completa incluso en opinión de sus propios amigos porque no se le permitió finalizar la conquista que su denuedo y coraje había posibilitado que finalizara virtualmente cualquier otro hombre. Un arquitecto se aflige cuando sus proyectos no son ejecutados o cuando son tan modificados que estropean el efecto de la construcción. Pero el proyecto es lo único que depende del arquitecto. Según los mejores expertos la totalidad de su genio se exhibe allí tan completamente como en la ejecución. Pero un proyecto nunca proporciona, ni siquiera para los más inteligentes, el mismo placer que un edificio noble y magnífico. Pueden descubrir tanto gusto y genio en el uno como en el otro. Pero sus efectos son vastamente dispares y el entretenimiento derivado del primero nunca se acerca al asombro y admiración que a veces provoca el segundo. Podemos creer que el talento de muchos hombres supera el de César o Alejandro, y que en su misma situación llevarían a cabo mayores hazañas. Entretanto, sin embargo, no los contemplamos con el asombro y la admiración con que dichos héroes han sido contemplados en todos los tiempos y naciones. El juicio sosegado de la mente puede aprobarlos más, pero les falta el esplendor de las acciones insignes para deslumbrar y arrebatar. La superioridad de virtudes y talentos no tiene, ni siquiera en aquellos que reconocen dicha superioridad, el mismo efecto que la superioridad de los logros.

Así como el mérito de un intento fracasado de hacer el

bien aparece a los ojos de la gente desagradecida disminuido por el malogro, otro tanto sucede con el demérito de un intento fracasado de hacer el mal. El plan para cometer un delito, por más nítidamente que resulte probado, casi nunca es penado con la misma severidad que el cometerlo de hecho. La única excepción es quizá la traición. Como esta ofensa afecta inmediatamente a la existencia misma del Estado, el Estado naturalmente la vigila con más celo que a ninguna otra. En el castigo de la traición, el soberano rechaza el ultraje perpetrado directamente contra él mismo; en la sanción a otros delitos, rechaza los males hechos a otras personas. Es su propio resentimiento al que da rienda suelta en un caso, y el de sus súbditos el que por simpatía asume en el otro. En el primero, por tanto, como juzga su propia causa, propende a ser más violento y sanguinario en sus escarmientos de lo que puede aprobar el espectador imparcial. Su rencor, asimismo, se alza aquí ante motivaciones menores y no siempre aguarda, como en otras circunstancias, a que el delito sea perpetrado o que se intente cometerlo. Una concertación de traidores, aunque nada haya sido hecho o intentado como consecuencia de la misma, y en realidad apenas una conversación que verse sobre la traición es en muchos países algo penado de la misma forma que la comisión real de la traición. En todos los demás delitos, el mero proyecto no seguido de tentativa alguna es rara vez penado y nunca severamente. Puede en verdad alegarse que un plan criminal y una acción criminal no suponen necesariamente el mismo grado de depravación y por ello no deberían estar sujetos a la misma sanción. Cabe decir que somos capaces de decidir e incluso de adoptar medidas para ejecutar muchas cosas que en el momento crítico nos revelamos totalmente incapaces de concretar. Pero esta razón carece de validez cuando el plan ha sido llevado adelante hasta el último intento. El hombre que dispara

su pistola contra un adversario y falla sufre la pena de muerte según las leyes de casi todos los países. De acuerdo con el antiguo derecho escocés, si lo hiere pero la muerte no sobreviene al cabo de cierto tiempo, el asesino no sufre la pena capital. En todo caso, el encono de la humanidad es tan abultado con respecto a este crimen, tan intenso su terror hacia el hombre que se muestra capaz de cometerlo, que el simple intento de perpetrarlo debería ser objeto de la pena máxima en todos los países. La tentativa de cometer delitos menores es casi siempre sancionada muy ligeramente y a veces no lo es en absoluto. El ladrón cuya mano ha sido sorprendida en el bolsillo de su vecino antes de haber podido sacar nada de él es sólo castigado con la ignominia. De haber podido extraer un pañuelo, habría sido muerto. El ladrón que coloca una escalera en la ventana de su vecino, pero no entra en la casa, no se expone a la pena capital. El intento de violación no es castigado como la violación. Quien pretende seducir a una mujer casada no es castigado, pero la seducción real sí, y severamente. Nuestro enojo con la persona que sólo intentó hacer un mal es rara vez tan vehemente como para que sostengamos que se le debe infligir el mismo castigo que habríamos pensado le correspondería si lo hubiese hecho realmente. En el primer caso la alegría por nuestra salvación alivia nuestro sentido de la atrocidad de su conducta; en el otro, la aflicción por nuestro infortunio lo incrementa. Su demérito efectivo, empero, es indudablemente idéntico en ambos casos, puesto que sus intenciones eran igualmente delictivas, y existe en este respecto, por tanto, una irregularidad en los sentimientos de todas las personas y una consecuente relajación de la disciplina de las leyes, en mi opinión, en todas las naciones, las más civilizadas y las más bárbaras. El humanitarismo de un pueblo civilizado lo predispone a excusar o mitigar la sanción siempre que su natural indignación no

resulte aguijoneada por las consecuencias de la ofensa. Por su parte, los bárbaros, cuando no se han derivado consecuencias concretas de una acción, no tienden a ser muy delicados o inquisitivos acerca de sus motivaciones.

El propio individuo que, sea por pasión o por la influencia de unas malas compañías, ha decidido y quizás tomado medidas para perpetrar un crimen pero que afortunadamente por un accidente no ha podido hacerlo, si tiene un resto de conciencia evidentemente considerará durante toda su vida este acontecimiento como una salvación importante y reveladora. Jamás pensará en él sin dar gracias al cielo por haberlo así graciosamente salvado de una culpa en la que estaba a punto de precipitarse, y evitado que todo el resto de su vida se convirtiese en un escenario de horror, remordimiento y penitencia. Pero aunque sus manos son inocentes, él es consciente de que en su corazón es tan culpable como si de hecho hubiese ejecutado lo que tan firmemente había decidido. Su conciencia resulta tranquilizada, empero, al observar que el crimen no fue llevado a la práctica, aunque sabe que este fracaso no ha sido virtud suya. Se considera a sí mismo en todo caso como merecedor de menos pena y rencor, y esta buena fortuna amortigua o suprime por completo todo sentimiento de culpa. El recordar hasta qué punto estaba resuelto a cometerlo no tiene otro efecto sino el de ponderar su escapatoria como algo aún más importante y milagroso; aún piensa en cómo se ha escapado y reflexiona sobre el peligro al que ha estado expuesta su paz de espíritu, con ese terror con el que una persona que está sana y salva puede a veces evocar el peligro que corrió de caer por un precipicio y temblar de pánico ante la idea.

2. El segundo efecto de esta influencia de la fortuna es incrementar nuestro sentido del mérito o demérito de las acciones más allá de lo que se debe a los impulsos o

afectos de los que proceden, cuando dan lugar a un placer o un dolor extraordinarios. Las consecuencias aceptables o inaceptables de una acción a menudo arrojan una sombra de mérito o de demérito sobre el agente, aunque en sus intenciones no hubiese habido nada digno de alabanza o reproche, o al menos que los mereciese en el grado en el que estamos dispuestos a expresarlos. Así, el mensajero portador de malas noticias nos resulta desagradable mientras que, por el contrario, sentimos una suerte de gratitud hacia la persona que nos trae buenas nuevas. Por un momento los contemplamos como si fuesen autores, el uno de nuestra buena suerte, el otro de la mala, y los consideramos en alguna medida como si realmente fueran la causa de los acontecimientos que sólo se han limitado a relatar. El primer autor de nuestra alegría es naturalmente el objetivo de una gratitud transitoria: lo abrazamos con cariño y afecto, y durante el instante de nuestra prosperidad estamos dispuestos a remunerarlo como si nos hubiese hecho un servicio señalado. La costumbre de todas las cortes es que el oficial que trae el anuncio de una victoria tiene derecho a importantes ascensos, y el general siempre selecciona a uno de los mayores favoritos para tan grato recado. El primer autor de nuestra desgracia, por el contrario, es de forma igualmente natural el objeto de un resentimiento transitorio. Apenas podemos evitar contemplarlo con lástima y malestar, y los rudos y brutales son propensos a derramar sobre él la desazón a que su información da lugar. Tigranes, el rey de Armenia, cortó la cabeza del hombre que le hizo saber primero que se acercaba un enemigo formidable. El castigar de tal modo a quien trae malas noticias parece bárbaro e inhumano, pero el premiar al mensajero que trae buenas nuevas no nos resulta inadmisible: pensamos que cuadra a la munificencia de los reyes. ¿Por qué establecemos esa diferencia, cuando si no hay falta en el uno tampoco hay mérito en el

otro? Es porque cualquier clase de razón parece suficiente para autorizar el ejercicio de los afectos sociales y benevolentes, pero se requiere la razón más sólida y sustancial para que asumamos los antisociales y malevolentes.

Aunque en general tenemos aversión a adoptar las emociones antisociales y malévolas, aunque estipulamos la regla de que jamás debemos aprobar su satisfacción, salvo que la intención maliciosa e injusta de la persona contra la que se dirigen la convierta en objetivo idóneo para ellas, sin embargo, en algunos contextos no actuamos rigurosamente así. Cuando la negligencia de una persona ha dado lugar a un perjuicio no intencionado en otra persona, generalmente asumimos tanto el enojo de quien sufre que aprobamos el que inflija al ofensor una sanción muy superior a lo que la ofensa habría parecido merecer de no haber sido seguida por esa consecuencia tan infeliz.

Hay un grado de negligencia que parece acreedor a un castigo aunque no provoque menoscabo a nadie. Si una persona arroja una voluminosa piedra a una vía pública sin advertir a los transeúntes y sin preocuparse de dónde puede caer, es sin duda merecedora de alguna sanción. Una policía esmerada castigaría tal acción aunque no hubiese causado ningún mal. La persona culpable revela un desprecio insolente hacia la felicidad y seguridad de los demás. Su conducta es genuinamente injusta. Expone desconsideradamente a su prójimo a lo que ninguna persona en sus cabales elegiría exponerse ella misma, y evidentemente carece de esa conciencia de lo que es debido a los semejantes que constituye la base de la justicia y la sociedad. La gran negligencia, por tanto, resulta en el derecho casi equiparada al designio malicioso[4]. Cuando suceden algunas consecuencias desafortunadas a partir de

[4] *Lata culpa prope dolum est.*

tales descuidos, la persona responsable es a menudo castigada como si realmente hubiese pretendido esas consecuencias; y su proceder, que sólo fue atolondrado e insolente, y que merecía algún reproche, es considerado atroz y susceptible de las penas más estrictas. Así, si por la imprudente acción antes mencionada la persona accidentalmente mata a otra, sufrirá la pena capital de acuerdo a las leyes de muchos países, en particular según el viejo derecho escocés. Y aunque ello es sin duda excesivamente severo, no resulta totalmente incompatible con nuestros sentimientos naturales. Nuestra justa indignación contra la insensatez e inhumanidad de su conducta es exasperada por nuestra simpatía con la infortunada víctima. Pero nada parecería más chocante a nuestro sentido natural de la equidad que el llevar a un hombre al patíbulo sólo por haber arrojado una piedra descuidadamente a la calle sin herir a nadie. La insensatez e inhumanidad de su comportamiento sería en este caso casi idéntica, pero a pesar de ello nuestros sentimientos serían muy distintos. La consideración de esta diferencia puede demostrar hasta qué punto la indignación, incluso la del espectador, propende a ser avivada por las consecuencias reales de las acciones. En casos de este tipo, si no estoy equivocado, podrá observarse un alto grado de severidad en las leyes de casi todas las naciones; ya he apuntado que en los casos opuestos existe una muy generalizada relajación de la disciplina.

Hay otro tipo de negligencia que no comporta injusticia de ninguna clase. La persona responsable de ella trata a su prójimo como a sí misma, no pretende perjudicar a nadie y está lejos de abrigar ningún insolente desdén hacia la seguridad y felicidad de los demás. Pero no es en su comportamiento lo cuidadosa y circunspecta que debería ser y merece por ello algún grado de reproche y censura, pero no una sanción. Sin embargo, si por causa de una

negligencia de esta clase[5] ocasiona algún daño a otro individuo, creo que las leyes de todos los países la obligarán a compensarlo. Y aunque esto es indudablemente una sanción real, que ningún mortal habría pensado infligirle de no haber sido por el infeliz accidente a que su comportamiento dio lugar, la decisión de la ley es aprobada por el sentimiento natural de todos los seres humanos. Pensamos que nada puede ser más justo que el que una persona no sufra por el descuido de otra, y que el menoscabo ocasionado por la negligencia culposa debe ser compensado por el culpable de la misma.

Otra especie de negligencia[6] estriba meramente en una falta del más afanoso recato y cuidado con respecto a todas las eventuales consecuencias de nuestras acciones. La ausencia de esta laboriosa atención, cuando ningún efecto negativo se sigue de ella, no sólo no es considerado algo reprobable sino que más bien se considera que lo es la cualidad opuesta. Esa tímida circunspección que se asusta de todo nunca es calificada como virtuosa sino como una peculiaridad que más que ninguna otra incapacita para la vida y el trabajo. Y sin embargo, cuando por falta de esta excesiva vigilancia una persona provoca un perjuicio a otra, lo normal es que la ley la obligue a indemnizarla. Según el derecho de Aquilio, el hombre que no puede controlar su caballo, accidentalmente desbocado, y atropella al esclavo de su vecino, está obligado a indemnizarlo. Cuando sobreviene un accidente de esta clase, tendemos a pensar que no debió montar ese caballo y que el intento de hacerlo fue una ligereza imperdonable; pero sin el accidente no sólo no habríamos hecho tal reflexión sino que hubiésemos considerado su negativa como el efecto de

[5] *Culpa levis.*
[6] *Culpa levissima.*

una tímida flaqueza, de una ansiedad ante meras eventualidades que no tiene sentido ponderar. La propia persona que por un accidente de esta clase ha lesionado involuntariamente a otra parece tener algún sentido de su propio desmerecimiento. Corre naturalmente hacia el paciente para expresarle su preocupación por lo que ha sucedido y manifiesta todo el reconocimiento de que es capaz. Si tiene algo de sensibilidad, necesariamente desea resarcirlo por el daño y hacer todo lo posible para atenuar el resentimiento animal que es consciente tenderá a bullir en el pecho del que sufre. El no pedir perdón, el no ofrecer reparación alguna, es considerado como una gran brutalidad. Y sin embargo ¿por qué habría que pedir excusas más que ninguna otra persona? Dado que es tan inocente como cualquier otro espectador ¿por qué habría que seleccionarlo de entre toda la humanidad para que compense la mala suerte de otro? La tarea jamás le habría sido impuesta si hasta el espectador imparcial no sintiera alguna indulgencia por lo que puede ser considerado el injusto enfado de ese otro.

3. De la causa final de esta irregularidad de los sentimientos

Tal es el efecto de las consecuencias positivas o negativas de las acciones sobre los sentimientos, tanto de la persona que las realiza como de los demás; y así la diosa Fortuna, que gobierna el mundo, ejerce alguna influencia allí donde no estaríamos dispuestos a permitirle ninguna, y dirige en alguna medida los sentimientos de las personas con relación al carácter y la conducta tanto de sí mismas como de los demás. El que el mundo juzgue por los hechos y no por las intenciones ha sido queja de todos los tiempos y es el gran desaliento de la virtud. Todos están de acuerdo con la máxima general de que en la medida en que el hecho no depende del agente, no debería influir sobre nuestros sentimientos en lo tocante al mérito o corrección de su proceder. Pero en la práctica comprobamos que nuestros sentimientos virtualmente nunca se ajustan exactamente a lo que esta máxima equitativa prescribe. La secuela feliz o ruinosa de una acción no sólo tiende a imbuirnos de una opinión positiva o negativa

acerca de la prudencia con que fue realizada, sino que además casi invariablemente anima nuestra gratitud o resentimiento, nuestro sentido del mérito o demérito de su designio.

Pero parece que la naturaleza, cuando plantó la semilla de esta irregularidad en el corazón humano, igual que en todas las demás ocasiones, apuntó a la felicidad y perfección de la especie. Si lo pernicioso de la intención, si la malevolencia de la emoción, fueran las únicas causas que promovieran nuestro rencor, sentiríamos todas las furias de esa pasión contra cualquier persona en cuyo ánimo sospecháramos o creyéramos que laten tales designios o emociones, aunque jamás hayan pasado a la acción. Los objetivos de la sanción serían los sentimientos, los pensamientos, las intenciones, y si la indignación de los seres humanos fuera tan aguda contra ellos como contra las acciones, si la vileza de las ideas que nunca se concretan en hechos fuera a los ojos del mundo tan acreedora del clamor por la represalia como la vileza de los actos, cualquier tribunal se transformaría en una verdadera inquisición. Los comportamientos más inocentes y circunspectos no estarían seguros. Se sospecharía de los malos deseos, las malas opiniones, los malos designios; y si ellos provocaran la misma indignación que la mala conducta, si las malas intenciones fueran tan resentidas como las malas acciones, expondrían igualmente a la persona al castigo y la ira. Por ello el Autor de la naturaleza ha establecido que los únicos objetivos correctos y aprobados de la sanción y el enojo humanos son las acciones que producen o pretenden producir un mal real, y por ello hacen que de inmediato las temamos. Los sentimientos, los designios, las emociones, aunque de ellos deriva según la fría razón todo el mérito o demérito de las acciones humanas, son colocados por el egregio Juez de los corazones más allá de los límites de cualquier jurisdicción hu-

mana y quedan reservados a la competencia de su propio tribunal infalible. Por tanto, esa regla necesaria de la justicia, según la cual las personas en este mundo son punibles sólo por sus actos, no por sus designios e intenciones, se funda sobre esta saludable y provechosa irregularidad en los sentimientos humanos acerca del mérito o el demérito, que a primera vista parece tan absurda e inexplicable. Pero cualquier parte de la naturaleza, una vez inspeccionada atentamente, demuestra de igual modo el cuidado providencial de su Autor y así podemos admirar la sabiduría y la bondad de Dios incluso en la flaqueza y la insensatez del hombre.

No carece totalmente de utilidad esa irregularidad de sentimientos por la cual parece imperfecto el mérito de un intento fracasado de servir y más aún el de los buenos propósitos y deseos afectuosos. El ser humano fue hecho para la acción y para promover mediante el ejercicio de sus facultades los cambios en el entorno exterior suyo y de los demás que sean más conducentes a la felicidad de todos. No estará satisfecho con la benevolencia indolente, ni fantaseará con ser el amigo de la humanidad sólo porque en su corazón desea lo mejor para la prosperidad del mundo. Con el objetivo de que invoque todo el vigor de su alma y tense todos sus nervios para lograr esos fines cuya promoción es el propósito de su existencia, la naturaleza le ha enseñado que ni él ni la humanidad estarán plenamente satisfechos con su comportamiento ni le concederán el máximo aplauso salvo que de hecho los haya alcanzado. Se le hace saber que la alabanza de las buenas intenciones sin el mérito de los buenos oficios servirá de poco a la hora de atraer las aclamaciones más sonoras del mundo o incluso el grado más alto de auto-aplauso. El hombre que no ha hecho nada relevante pero cuya conversación y porte manifiestan los sentimientos más justos, nobles y generosos, no podrá demandar una recompensa

copiosa, incluso en el caso en que su inutilidad se deba exclusivamente a la falta de una oportunidad para servir. Podemos aún negársela sin culpa. Todavía podemos preguntarle: ¿tú qué has hecho?, ¿qué servicio genuino has prestado para tener derecho a un premio tan abultado? Te estimamos, te queremos, pero no te debemos nada. El remunerar esa virtud latente que ha sido estéril sólo por falta de una oportunidad para servir, el conferirle honores y gracias, que aunque en cierto grado puede decirse que merece no es propio que insista en recibir, es el efecto de la más divina benevolencia. En cambio, el castigar sólo de acuerdo a las emociones del corazón, sin la comisión de ofensa alguna, es la tiranía más insolente y bárbara. Los afectos benevolentes parecen acreedores a la mayor alabanza cuando no esperan hasta que casi resulte un delito no expresarlos. Los malevolentes, por contra, difícilmente puedan ser demasiado tardíos, lentos o reflexionados.

Es de suma importancia que el mal realizado sin intención sea considerado una desgracia tanto por el agente como por el paciente. El ser humano es así instruido para reverenciar la felicidad de sus semejantes y para temblar ante la idea de hacer cualquier cosa que pueda causarles daño, aunque sea sin saberlo, y a temer ese resentimiento animal que piensa está listo para explotar en su contra si fuera, aún sin intención, el instrumento infeliz que les ocasionara alguna calamidad. Así como en las antiguas religiones paganas la tierra consagrada a algún dios no debía ser pisada sino en ocasiones solemnes y determinadas, y la persona que la violaba, aún sin ser consciente de ello, se convertía desde ese instante en expiatoria y hasta que realizara la reparación necesaria incurría en la venganza de ese ser poderoso e invisible para quien había sido reservada; así la sabiduría de la naturaleza ha establecido que la felicidad de toda persona inocente es de la misma manera santa, consagrada y protegida frente a los ataques

de cualquier otra persona; no está permitido pisotearla desconsideradamente y ni siquiera quebrantarla inintencionada e involuntariamente en modo alguno, sin exigir alguna expiación, alguna reparación en proporción a la magnitud de tal violación no intencional. Un hombre benevolente que accidentalmente y sin la más mínima negligencia dolosa ha sido responsable de la muerte de otro hombre, se siente expiatorio, mas no culpable. Durante toda su vida considera que ese accidente ha sido una de las mayores desdichas que le pudo haber sobrevenido. Si la familia del muerto es pobre, y él mismo se halla en una posición llevadera, inmediatamente la toma bajo su protección y sin necesidad de ningún otro mérito la juzga con derecho a recibir cualquier grado de favor y amabilidad. Si la familia tiene un buen pasar, él procura compensarles por lo ocurrido mediante toda suerte de sumisiones, expresiones de pesar, prestaciones de cualquier buen oficio que él pueda conceder o ellos aceptar, y así intenta aplacar en todo lo posible su animadversión, quizá natural aunque sin duda sumamente injusto, por la grave aunque involuntaria ofensa que les ha ocasionado.

La angustia que sufre una persona inocente cuando por accidente comete una acción que de haberla hecho con conocimiento y adrede habría quedado justamente expuesta al máximo reproche ha dado lugar a algunas de las más bellas y sugestivas escenas tanto del teatro clásico como del moderno. Es este sentimiento de culpa falaz, por así decirlo, lo que constituye toda la zozobra de Edipo y Yocasta en la tragedia griega, y la de Monimia e Isabella en la inglesa. Todos ellos resultan expiatorios en grado sumo, pero ni uno es culpable en lo más mínimo.

Sin embargo, a pesar de todas estas aparentes irregularidades de los sentimientos, si un ser humano lamentablemente provoca males que no pretendía, o fracasa en el logro del bien que sí pretendía, la naturaleza no ha dejado

su inocencia sin consuelo alguno, ni su virtud sin recompensa alguna. Él invoca en su ayuda esa máxima justa y equitativa, según la cual los acontecimientos que no dependen de nuestra conducta no deben disminuir la estima que merecemos. Emplaza toda su magnanimidad y fortaleza de espíritu y procura mirarse a sí mismo no a la luz bajo la cual aparece en el presente sino bajo la que debería aparecer, y bajo la que de hecho aparecería si sus generosos designios hubiesen sido coronados por el éxito, y bajo la que, a pesar de haber sido frustrados, seguiría apareciendo si los sentimientos de la humanidad fueran completamente sinceros y ecuánimes, o perfectamente coherentes consigo mismos. La fracción más sincera y benevolente de la especie humana se adhiere totalmente al esfuerzo que realiza para vindicarse a sus propios ojos. Ellos ejercitan toda su liberalidad y grandeza de ánimo para corregir esa irregularidad de la naturaleza humana y tratan de contemplar su desafortunada magnanimidad en la misma perspectiva desde la que habrían estado naturalmente dispuestos a considerarla, sin esfuerzo generoso alguno, si hubiese tenido un buen resultado.

Parte III

DEL FUNDAMENTO DE NUESTROS JUICIOS ACERCA DE NUESTROS PROPIOS SENTIMIENTOS Y CONDUCTA, Y DEL SENTIDO DEL DEBER

1. Del principio de autoaprobación y autodesaprobación

En las dos partes precedentes de este trabajo he analizado principalmente el origen y fundamento de nuestros juicios acerca de los sentimientos y la conducta de los demás. Toca ahora estudiar con más atención el origen de los referidos a nosotros mismos.

El principio según el cual aprobamos o desaprobamos nuestro propio comportamiento es exactamente el mismo por el que ejercitamos los juicios análogos con respecto a la conducta de otras personas. Aprobamos o reprobamos el proceder de otro ser humano si sentimos que, al identificarnos con su situación, podemos o no podemos simpatizar totalmente con los sentimientos y motivaciones que lo dirigieron. Del mismo modo, aprobamos o desaprobamos nuestra propia conducta si sentimos que, al ponernos en el lugar de otra persona y contemplarla, por así decirlo, con sus ojos y desde su perspectiva, podemos o no podemos asumir totalmente y simpatizar con los sentimientos y móviles que la influyeron. Nunca podemos

escudriñar nuestros propios sentimientos y motivaciones, jamás podemos abrir juicio alguno sobre ellos, salvo que nos desplacemos, por decirlo así, fuera de nuestro propio punto de vista y procuremos enfocarlos desde una cierta distancia. Sólo podemos hacer esto intentando observarlos a través de los ojos de otra gente, o como es probable que otros los contemplen. Por consiguiente, cualquier juicio que podamos formarnos sobre ellos siempre establecerá una secreta referencia a lo que es el juicio de los demás o a lo que bajo ciertas condiciones podría ser, o lo que nos imaginamos que debería ser. Tratamos de examinar nuestra conducta tal como concebimos que lo haría cualquier espectador recto e imparcial. Si al ponernos en su lugar podemos asumir cabalmente todas las pasiones y motivaciones que la determinaron, la aprobamos por simpatía con la aprobación de este juez presuntamente equitativo. En caso contrario caemos bajo su desaprobación, y la condenamos.

Si fuera posible que una criatura humana pudiese desarrollarse hasta la edad adulta en un paraje aislado, sin comunicación alguna con otros de su especie, le sería tan imposible pensar en su propia personalidad, en la corrección o demérito de sus sentimientos y su conducta, en la belleza o deformidad de su mente, como en la belleza o deformidad de su rostro. Todos ellos son objetos que no es fácil que vea, que naturalmente no observa, y con respecto a los cuales carece de un espejo que los exhiba ante sus ojos. Pero al entrar en sociedad, inmediatamente es provisto del espejo que antes le faltaba. Está desplegado en el semblante y actitud de las personas que lo rodean, que siempre señalan cuando comparten o rechazan sus sentimientos; allí es donde contempla por primera vez la propiedad o impropiedad de sus propias pasiones, la hermosura o fealdad de su mente. Si una persona desde su nacimiento fuera una extraña para la sociedad, los objeti-

vos de sus pasiones, los cuerpos extraños que la complacieran o lastimaran, ocuparían toda su atención. Las propias pasiones, los deseos o aversiones, las alegrías o las penas que dichos objetivos promueven, aunque fueran las cosas más inmediatamente cercanas a ella, difícilmente podrían ser objeto de su raciocinio. La noción de las mismas nunca podría interesarle tanto como para despertar su deliberación más cuidadosa. El análisis de su felicidad no provocaría en ella más alegría, ni el de su dolor ningún nuevo dolor, aunque la consideración de las causas de tales pasiones podría frecuentemente estimularlos a ambos. Pero al entrar en sociedad, todas sus pasiones inmediatamente se convierten en causas de nuevas pasiones. Observará que los seres humanos aprueban algunas de ellas y les disgustan otras. Estará encantada en un caso y deprimida en el otro; sus aspiraciones e inquinas, sus alegrías y sus tristezas, se transformarán ahora a menudo en las causas de nuevos deseos y aversiones, nuevas alegrías y penas; por consiguiente, ahora le interesarán profundamente y con asiduidad atraerán su consideración más minuciosa.

Nuestras primeras ideas sobre la belleza y la fealdad personal son derivadas de la figura y el aspecto de otros, no de los nuestros. Pronto percibimos, empero, que los demás ejercitan idéntica crítica con nosotros. Nos halaga cuando aprueban nuestra apariencia y nos desagrada cuando les disgusta. Estamos ansiosos por saber en qué medida nuestro aspecto merece su reproche o aplauso. Escrutamos nuestra persona con todo detalle y al colocarnos ante un espejo, o a través de un expediente análogo, tratamos en la medida de lo posible de mirarnos desde la distancia y con los ojos de los demás. Si tras este examen nuestro aspecto nos satisface, entonces podemos sobrellevar más fácilmente el juicio más adverso de terceras personas. Si, por el contrario, percibimos que somos ob-

jetivos naturales del disgusto, cualquier muestra de su desaprobación nos mortifica enormemente. Un hombre medianamente atractivo permitirá que usted bromee sobre cualquier pequeña irregularidad en su persona; pero tales bromas son habitualmente insoportables para alguien que sea deforme de verdad. Es evidente, en todo caso, que sólo nos preocupa nuestra belleza y fealdad en razón de su efecto sobre los demás. Si careciésemos de conexión alguna con la sociedad, ambas nos resultarían por completo indiferentes.

De la misma forma, nuestras primeras críticas morales se ejercen sobre la personalidad y conducta de otros; y nos apresuramos a observar cómo nos afectan. Pero pronto nos percatamos de que los demás son igualmente francos con respecto a las nuestras. Estamos impacientes por saber en qué medida merecemos su censura o aplauso, y si para ellos somos necesariamente esas criaturas agradables o desagradables que ellos ven en nosotros. Por esa razón empezamos a examinar nuestras pasiones y conducta y a analizar cómo aparecerán éstas a sus ojos, pensando cómo las juzgaríamos nosotros en ellos. Suponemos que somos espectadores de nuestro propio comportamiento y tratamos de imaginar qué efecto produciría en nosotros visto desde tal perspectiva. Este es el único espejo mediante el cual podemos, en alguna medida, escudriñar la corrección de nuestra conducta con los ojos de los demás. Si lo que vemos nos agrada, quedamos aceptablemente satisfechos. Podemos ser más indiferentes con respecto al aplauso del mundo y en alguna medida despreciar su censura; estamos seguros de que, por incomprendidos o tergiversados que seamos, somos objetos de aprobación natural y apropiada. En cambio, si tenemos dudas a menudo por esta misma razón estamos más ansiosos de obtener su aprobación y siempre que, como se dice, no hayamos estrechado la mano de la infamia, nos

perturba en grado sumo la idea de su censura, que golpea entonces sobre nosotros con severidad redoblada.

Cuando abordo el examen de mi propia conducta, cuando pretendo dictar una sentencia sobre ella, y aprobarla o condenarla, es evidente que en todos esos casos yo me desdoblo en dos personas, por así decirlo; y el yo que examina y juzga representa una personalidad diferente del otro yo, el sujeto cuya conducta es examinada y enjuiciada. El primero es el espectador, cuyos sentimientos con relación a mi conducta procuro asumir al ponerme en su lugar y pensar en cómo la evaluaría yo desde ese particular punto de vista. El segundo es el agente, la persona que con propiedad designo como yo mismo, y sobre cuyo proceder trato de formarme una opinión como si fuese un espectador. El primero es el juez; el segundo, la persona juzgada. Pero que el juez y el procesado sean en todo iguales es tan imposible como que la causa fuese en todo igual al efecto.

Los dos grandes rasgos de la virtud son el ser afable y meritoria, es decir, merecer afecto y recompensa; y los del vicio son el ser odioso y punible. Pero todos estos rasgos guardan una referencia inmediata a los sentimientos ajenos. No se proclama que la virtud es afable o meritoria porque sea el objeto de nuestro amor y gratitud sino porque promueve tales sentimientos en los demás. La conciencia de que es el objetivo de consideraciones tan favorables es la fuente de ese sosiego y autocomplacencia interiores que naturalmente la acompañan; y la sospecha de lo contrario es lo que da lugar a los tormentos del vicio. ¿Qué mayor felicidad hay que la de ser amado y saber que lo merecemos? ¿Qué mayor desgracia que la de ser odiado y saber que lo merecemos?

2. Del amor a la alabanza, y a ser loable; y del pavor al reproche, y a ser reprochable

El ser humano desea naturalmente no sólo ser amado sino ser amable, es decir, ser lo que resulta un objeto natural y apropiado para el amor. Naturalmente teme no sólo ser odiado sino ser odiable, es decir, ser lo que resulta un objeto natural y apropiado para el odio. No sólo desea la alabanza, sino el ser loable, o ser un objetivo natural y adecuado para el encomio, aunque en la práctica nadie lo alabe. No sólo le espanta el reproche sino el ser reprochable, o ser un objetivo natural y adecuado para el reproche, aunque en la práctica nadie le reproche nada.

El deseo de ser laudable no se deriva en absoluto exclusivamente del apego a la alabanza. Aunque ambos principios son parecidos y están relacionados, suelen confundirse el uno con el otro; son sin embargo en muchos aspectos distintos e independientes.

El aprecio y admiración que naturalmente abrigamos hacia aquellos cuyo carácter y conducta aprobamos, necesariamente nos predisponen a desear convertirnos no-

sotros mismos en los objetivos de sentimientos agradables análogos, y ser tan afables y admirables como aquellos que más amamos y admiramos. La emulación, el deseo vehemente de sobresalir, se funda en nuestra admiración por la excelencia ajena. Y no nos satisface el ser admirados por lo que otros son admirados. Queremos pensar que somos admirables por lo que ellos también lo son. Pero para alcanzar esta satisfacción debemos transformarnos en espectadores imparciales de nuestra personalidad y conducta. Debemos procurar contemplarlos como probablemente lo harán otros. Si desde tal perspectiva nos parecen ser lo que aspiramos, quedamos felices y contentos. Pero esa felicidad y satisfacción resultan sumamente afianzadas cuando comprobamos que los demás, al enfocarlas precisamente con los mismos ojos con los que nosotros procurábamos verlas sólo en la imaginación, las ven a la misma luz bajo la cual las habíamos contemplado nosotros. Su aprobación necesariamente confirma nuestra autoaprobación. Su elogio necesariamente fortalece nuestro sentido de ser loables. En este caso, el deseo de ser loable está tan lejos de ser derivado completamente del afán por la alabanza que éste, en buena medida, parece derivarse de aquél.

La loa más sincera proporcionará un magro placer si no puede ser considerada como una especie de prueba de que quien la recibe es laudable. En absoluto resulta suficiente que se nos conceda de una forma u otra estima y admiración por ignorancia o error. Si somos conscientes de que no nos merecemos una apreciación tan favorable y de que si se supiese la verdad seríamos observados con sentimientos muy dispares, nuestra satisfacción distará de ser completa. La persona que nos aplaude por acciones que no realizamos o por motivaciones que nunca influyeron sobre nuestra conducta no nos aplaude a nosotros sino a algún otro. No podemos derivar de sus elogios sa-

tisfacción alguna. Nos resultarán más humillantes que ninguna censura y permanentemente evocarán en nuestras mentes la más bochornosa de todas las reflexiones: la consideración acerca de lo que deberíamos ser y no somos. Cabe imaginar que una mujer que se pinta obtendrá una vanidad insignificante de los cumplidos que recibe por su aspecto. Es de esperar que ellos le hagan presente los sentimientos que suscitaría su aspecto verdadero, y la mortifiquen más por el contraste. El complacerse por tan fútil aplauso es prueba de la ligereza y flaqueza más superficiales. Es lo que propiamente se denomina vanidad, la base de los vicios más ridículos y despreciables, los vicios de la afectación y la mentira vulgar; desatinos de los que uno podría imaginar que el más diminuto sentido común nos salvaría, si la experiencia no nos enseñara lo vastamente generalizados que están. El mentiroso insensato, que trata de excitar la admiración del grupo refiriendo aventuras que jamás sucedieron; el petimetre jactancioso, que se da aires de rango y distinción que sabe perfectamente que no le corresponden en justicia; quedan ambos indudablemente complacidos con el aplauso que en su fantasía creen que provocan. Pero su vanidad emerge de una ilusión imaginaria tan gruesa que es difícil concebir cómo podría imponerse sobre una criatura racional. Cuando se ponen en el lugar de aquellos que creen que han embaucado observan una enorme admiración hacia sus personas. Se miran a sí mismos no como ellos saben que deberían aparecer ante los ojos de sus compañeros sino como ellos creen que sus compañeros de hecho los contemplan. Su superficial inconsistencia y trivial estupidez les impiden mirarse hacia adentro, o analizarse desde esa posición despreciable que sus propias conciencias necesariamente les informan que es como deberían aparecer a los ojos de todos si la verdad fuese alguna vez descubierta.

Así como el elogio ignorante e infundado no puede alimentar ningún regocijo genuino y ninguna satisfacción que admita un examen serio, sucede a menudo, por el contrario, que conforta auténticamente el pensar que nuestra conducta, aunque no haya recibido en la práctica aplauso alguno, lo habría merecido, y se ha ajustado en todos los aspectos a las normas y medidas por las cuales el elogio y la aprobación son concedidos de forma natural y habitual. No sólo nos complace la alabanza sino el haber hecho algo que es loable. Nos gusta comprobar que nos hemos vuelto los objetivos naturales de la aprobación, aunque de hecho no se nos haya conferido ninguna, y nos abochorna el pensar que somos justos acreedores al reproche de nuestro prójimo, aunque dicho sentimiento nunca sea realmente ejercitado en nuestra contra. El ser humano que es consciente de haber observado minuciosamente las reglas de comportamiento que la experiencia le informa que son generalmente aceptables, reflexiona satisfecho acerca de la corrección de su proceder. Cuando lo analiza desde la perspectiva que adoptaría el espectador imparcial, asume cabalmente todos los impulsos que lo determinaron. Pondera cada parte del mismo con placer y aprobación, y aunque el resto de la humanidad nunca llegue a enterarse de lo que ha hecho, él se ve a sí mismo no tanto como los demás lo ven realmente sino como lo verían si estuviesen mejor informados. Él anticipa el aplauso y la admiración que en tal caso le otorgarían, y se aplaude y admira a sí mismo por simpatía con sentimientos que en realidad sólo no tienen lugar porque lo impide la ignorancia del público, pero que él sabe que son la consecuencia natural y habitual de dicha conducta, con la que su imaginación se conecta intensamente, y que se ha acostumbrado a considerar como algo que natural y propiamente debe seguirse de esa conducta. Los hombres han sacrificado voluntariamente la vida para conseguir des-

pués de la muerte un renombre que no podrían disfrutar. Su imaginación, entretanto, les anticipaba la fama que en el futuro habrían de recibir. Resonaron en sus oídos unos aplausos que jamás escucharían; la idea de tal admiración, cuyos efectos nunca iban a conocer, jugueteó en sus corazones, desterró de su ánimo el más poderoso de todos los miedos naturales y los arrebató hacia la ejecución de unas acciones que parecen casi fuera del alcance de la naturaleza humana. Pero en realidad no media una abultada diferencia entre la aprobación que sólo recibimos cuando no podemos disfrutar de ella y la que nunca obtendremos pero podríamos obtener si el mundo llegase a comprender adecuadamente las verdaderas circunstancias de nuestra conducta. Si una de ellas es capaz de generar reiteradamente efectos tan violentos, no es llamativo que la otra siempre sea tenida en mucha consideración.

La naturaleza, cuando formó al ser humano para la sociedad, lo dotó con un deseo original de complacer a sus semejantes y una aversión original a ofenderlos. Le enseñó a sentir placer ante su consideración favorable y dolor ante su consideración desfavorable. Hizo que su aprobación le fuera sumamente halagadora y grata por sí misma, y su desaprobación muy humillante y ofensiva.

Pero este deseo de la aprobación y este rechazo a la desaprobación de sus semejantes no habrían bastado para preparar al ser humano para la sociedad a la que estaba destinado. Por consiguiente, la naturaleza no sólo lo dotó con un deseo de ser aprobado sino con un deseo de ser lo que debería ser aprobado, o de ser lo que él mismo aprueba en otros seres humanos. El primer deseo podría haberlo hecho desear sólo aparecer como adecuado para la sociedad. El segundo era necesario para lograr que ansíe ser realmente adecuado para ella. El primero podría haberlo impulsado sólo a la afectación de la virtud y la ocultación del vicio. El segundo era necesario para inspirar en él

el verdadero amor a la virtud y el genuino aborrecimiento del vicio. En cualquier mente bien formada el segundo deseo es más agudo que el primero. Sólo los hombres más endebles y superficiales pueden deleitarse mucho con el encomio que ellos saben que carece de todo mérito. Un mentecato puede alguna vez complacerse por ello, pero un sabio lo rechazará en todas las circunstancias. Pero aunque un sabio no obtiene placer en el encomio cuando sabe que no hay nada encomiable, a menudo se siente extraordinariamente bien cuando hace lo que sabe que es loable pero que sabe también que nunca recibirá alabanza alguna. Cosechar la aprobación de la gente cuando no se le debe ninguna jamás será para él algo de peso. Puede que el obtener dicha aprobación cuando en realidad se le debe no le resulte en ocasiones algo muy relevante. Pero el ser lo que merece aprobación será siempre para él un objetivo de la máxima importancia.

Desear o llegar a aceptar el elogio cuando no es merecido sólo puede ser el efecto de la vanidad más despreciable. Desearlo cuando es merecido comporta desear nada más que el acto de justicia más elemental. El anhelo de la justa fama, de la gloria verdadera, incluso por sí mismas e independientemente de cualquier ventaja que pueda derivarse de ellas, no es algo indigno ni siquiera en un sabio. Pero él a veces lo minusvalora o incluso lo desprecia, y estará más dispuesto a hacerlo cuando esté totalmente convencido de la perfecta propiedad de todo su proceder. En este caso, su autoaprobación no requiere ser confirmada por la aprobación de otros. Es suficiente por sí sola y él está satisfecho con ella. Esa autoaprobación, si no es el único, es al menos el principal objetivo por el cual puede o debe estar ansioso. Afanarse por conseguirlo es amar la virtud.

Así como el aprecio y la admiración que naturalmente concebimos hacia algunas personalidades nos predispo-

nen a desear convertirnos en objetos idóneos de tan gratos sentimientos, el odio y el desprecio que también naturalmente abrigamos hacia otras nos predisponen, quizá más enérgicamente, a espantarnos ante la sola idea de parecernos en lo más mínimo a ellas. En este caso, asimismo, lo que tememos no es la idea de que nos odien y desprecien sino la de ser repugnantes y despreciables. Nos aterra el hacer alguna cosa que nos transforme en objetivos justos y apropiados para la enemistad y el desdén de nuestros semejantes, incluso aunque tengamos la más completa seguridad de que en la práctica esos sentimientos jamás se dirigirán contra nosotros. El hombre que ha roto todas las normas de conducta que lo vuelven grato para los demás podrá gozar de la seguridad total de que lo que ha cometido quedará para siempre oculto a las miradas humanas, pero será en vano. Cuando repasa su proceder como lo haría el espectador imparcial descubre que no puede asumir ninguno de los motivos que lo determinaron. Está abochornado y confundido ante la idea, y necesariamente siente en grado sumo la vergüenza a la que se expondría si sus actos llegaran alguna vez a ser conocidos. También en este caso su imaginación anticipa el menosprecio y la repulsa de los que sólo está a salvo por la ignorancia de quienes le rodean. Siente que es el objetivo natural de tales sentimientos y tiembla al pensar en lo que sufriría si de hecho llegaran a ser dirigidos en su contra. Y de haber sido culpable no de una de esas incorrecciones que sólo reciben una simple desaprobación sino de uno de esos crímenes monstruosos que atraen la execración y el rencor, no podría pensar en ello sin padecer, siempre que conservase un destello de sensibilidad, toda la agonía del horror y el remordimiento; y aunque estuviese seguro de que ninguna persona se iba a enterar, y aunque se convenciese de que ningún Dios lo iba a castigar, a pesar de todo experimentaría ambos sentimientos en un nivel sufi-

ciente como para amargarse durante el resto de su vida; se consideraría el objetivo natural de la enemistad y la indignación de sus semejantes; y si su corazón no ha encallecido por el hábito criminal no podría pensar sin terror y espanto en la forma en que los seres humanos lo mirarían, en lo que sería la expresión de su semblante y sus ojos, si la terrible verdad saliese algún día a la luz. Estas tribulaciones naturales de una conciencia asustada son los demonios, las furias vengadoras que en esta vida persiguen a los culpables, que no les permiten ni la paz ni el reposo, que a menudo los arrastran a la desesperación y la locura, frente a las que ninguna garantía de secreto puede proteger, ningún principio antirreligioso puede totalmente suprimir, y de las que sólo libera el más vil y abyecto de los estados: una absoluta insensibilidad al honor y la infamia, al vicio y la virtud. Los hombres de personalidad más detestable, que en la ejecución de los crímenes más pavorosos han adoptado fríamente los pasos necesarios para eludir incluso la sospecha de culpabilidad, se han visto a veces impelidos por el horror perpetrado a revelar por su propia cuenta lo que ninguna sagacidad humana habría podido nunca averiguar. Al reconocer su culpabilidad, al someterse al resentimiento de sus iracundos semejantes y al saciar así la venganza de la que eran conscientes de que se habían convertido en objetivos idóneos, confiaban mediante su muerte reconciliarse, al menos en su propia imaginación, con los sentimientos naturales de la humanidad, poder considerarse a sí mismos como menos dignos de enemistad y rechazo, expiar en alguna medida sus crímenes y volverse así objetivos más de compasión que de espanto, y si fuera posible morir en paz y con el perdón de todos sus semejantes. En comparación con lo que sufrían antes de la revelación, la idea de esto les parecía equivalente a la felicidad.

En tales casos el pavor a ser reprochable, incluso en

personas no sospechosas de poseer un carácter extraordinariamente delicado o sensible, parece dominar totalmente el temor al reproche. Para atenuar ese pavor, para apaciguar en alguna medida el remordimiento de sus propias conciencias, voluntariamente se someten tanto a la increpación como a la pena que saben merecen sus crímenes, pero que al mismo tiempo les habría sido fácil eludir.

Sólo los hombres más frívolos y superficiales disfrutan mucho con el elogio que ellos saben perfectamente que es inmerecido. Sin embargo, el reproche inmerecido suele ser capaz de afligir muy severamente a hombres de constancia superior a la media. Las personas de entereza normal aprenden rápidamente a despreciar esas historias tontas que suelen circular en la sociedad y que por su propio contrasentido y falsedad siempre desaparecen en el curso de unas semanas o unos días. Pero un hombre inocente, aunque sea de perseverancia superior a lo habitual, estará a menudo no sólo horrorizado sino sumamente avergonzado por la grave, aunque falsa, imputación de un delito; especialmente si la imputación parece por desgracia avalada por algunas circunstancias que le proporcionan un aire de verosimilitud. Aunque es plenamente consciente de su inocencia, la sola imputación casi siempre le parece que arroja, al menos en su imaginación, una sombra de desgracia y deshonor sobre su persona. Su justa indignación ante una injuria tan gruesa, que frecuentemente será impropio y a veces imposible vengar, es en sí misma una sensación muy dolorosa. No hay mayor tormento en el corazón humano que el rencor violento que no puede ser satisfecho. Una persona inocente que es llevada al patíbulo por la falsa imputación de un crimen infame y abominable padece el más cruel infortunio que puede sufrir la inocencia. La agonía de su mente en este caso será a menudo mayor que la que conllevan quienes han cometido delitos semejantes, pero que son realmente culpables de

ellos. Los delincuentes disolutos como los ladrones y salteadores de caminos suelen tener un escaso sentido de la vileza de su proceder, y por consiguiente ningún remordimiento. Sin preocuparse de la justicia o injusticia de la sanción, se han acostumbrado a pensar en la horca como un destino que probablemente les toque. Cuando de hecho les toca se consideran a sí mismos sólo como menos afortunados que algunos de sus compañeros y se someten a su suerte sin otra inquietud que la que pueda emerger del miedo a morir, un temor que repetidamente observamos que puede ser fácil y completamente dominado, incluso por tan despreciables infelices. Por el contrario, el hombre inocente, más allá de la inquietud a que dicho temor pueda dar lugar, es atormentado por su propia indignación ante la injusticia que se ha cometido con él. Le sacude el horror de la idea de la infamia que la sanción puede arrojar sobre su memoria, y prevé con la angustia más vehemente que en el futuro será recordado por sus amigos y parientes más queridos no con pesadumbre y afecto sino con vergüenza e incluso con espanto por su conducta supuestamente oprobiosa; y las sombras de la muerte parecen rodearlo con una tristeza más tenebrosa y melancólica de lo que naturalmente correspondería. Es de esperar para la tranquilidad de los seres humanos que tan fatales accidentes ocurran muy rara vez, pero a veces suceden en todos los países, incluso en aquellos donde la justicia está en general muy bien administrada. El pobre Calas, un hombre de constancia muy por encima de lo normal (torturado y quemado vivo en Tolouse por el supuesto asesinato de su propio hijo, del que era completamente inocente), lamentó hasta su último suspiro no la crueldad del castigo sino la desdicha que la imputación podía arrojar sobre su memoria. Tras haber sido torturado y cuando estaba a punto de ser pasto de las llamas el monje que asistía a la ejecución lo exhortó para que con-

fesara el crimen por el que había sido condenado. Calas respondió: «Padre ¿puede usted mismo llegar a convencerse de que soy culpable?».

Para las personas que afrontan tan infortunadas circunstancias, la modesta filosofía que limita su horizonte a este mundo no puede representar más que un magro consuelo. Todo lo que pueda hacer que la vida o la muerte resulten respetables les es arrebatado. Están condenados a muerte y a la infamia eterna. Sólo la religión puede proporcionarles un alivio efectivo. Sólo ella puede decirles que poco importa lo que los hombres piensen de su conducta si el Juez que todo lo ve la aprueba. Sólo ella puede representarles la noción de otro mundo, un mundo más sincero, humano y justo que el presente, donde a su debido tiempo serán declarados inocentes y su virtud será finalmente premiada. El mismo gran principio que es el único que puede inspirar terror en el vicio triunfante suministra el único consuelo eficaz para la inocencia deshonrada y ultrajada.

En las pequeñas ofensas, igual que en los crímenes más graves, frecuentemente sucede que una persona sensible resulta más dolida por una imputación injusta que un delincuente real por una culpa real. Una mujer galante se ríe incluso de los bien fundados rumores que circulan sobre su conducta. El rumor más infundado del mismo tenor es una puñalada mortal para una virgen inocente. Creo que podemos sostener como una regla general que una persona que es intencionadamente culpable de un acto ignominioso rara vez tendrá mucho sentido de la deshonra, y la persona que habitualmente lo comete no lo tendrá casi nunca.

Cuando cualquier hombre, incluso de mediana inteligencia, desprecia prontamente el aplauso inmerecido, la razón por la cual el reproche inmerecido resulta a menudo capaz de abochornar tan intensamente a personas del

mejor y más sólido juicio quizá merezca alguna consideración.

Ya he apuntado [parte I, sec. III, cap. 1] que el dolor en la mayoría de los casos es una sensación más punzante que el placer opuesto y correspondiente. El primero casi siempre nos deprime mucho más por debajo del estado normal o que podríamos denominar natural de nuestra felicidad que lo que nunca nos eleva el segundo. Una persona sensible será más humillada por una crítica justa que lo que nunca la enorgullecerá un aplauso justo. El sabio rechaza el aplauso inmerecido en todas las circunstancias, pero a menudo le dolerá muy severamente la injusticia de un reproche inmerecido. Al consentir ser aplaudido por lo que no ha hecho, al asumir un mérito que no le corresponde, siente que es culpable de una mezquina falsedad, y merece no la admiración sino el desdén de las personas que equivocadamente han llegado a admirarlo. Quizás le proporcione un placer fundado el verificar que mucha gente lo ha creído capaz de hacer lo que no hizo. Pero aunque pueda estar agradecido a sus amigos por la buena opinión que tienen de él, se acusaría a sí mismo de la mayor vileza si no les despejara el equívoco inmediatamente. Poco placer obtiene al contemplarse como lo hacen realmente los demás, cuando es consciente de que lo harían de modo muy distinto si supieran la verdad. Un necio suele deleitarse si se observa bajo esta luz falsa y engañosa. Asume el mérito de todo acto laudable que se le atribuye y aspira al de muchos que nadie pensó nunca en atribuirle. Pretende haber hecho lo que jamás hizo, haber escrito lo que nunca escribió, haber inventado lo que descubrió otro, y desemboca en todos los miserables vicios del plagio y la mentira vulgar. Pero aunque ninguna persona de un buen sentido normal pueda derivar mucho placer de la imputación de una acción laudable que nunca realizó, un sabio puede sufrir mucho dolor por una grave

imputación de un delito que no cometió. En ese caso la naturaleza ha hecho que el dolor sea no sólo más punzante que el placer opuesto y correspondiente sino que lo sea en una cuantía muy superior a lo habitual. Un desmentido libera a un hombre automáticamente del placer absurdo y ridículo, pero no siempre lo aliviará del dolor. Cuando rehúsa el mérito que se le atribuye, nadie duda de su veracidad. Pero puede que haya dudas cuando niegue haber perpetrado el delito de que se le acusa. Está al tiempo encolerizado por la falsedad de la imputación y abochornado al comprobar que se le otorga algún crédito. Siente que su personalidad no basta para protegerlo. Siente que sus semejantes, lejos de mirarlo como él ansía que lo miren, lo creen capaz de ser culpable de lo que se le acusa. Él sabe perfectamente que no es culpable. Sabe perfectamente lo que ha hecho, pero quizás nadie puede determinar a ciencia cierta lo que uno es capaz de hacer. Lo que la peculiar constitución de su mente pueda o no admitir es quizá una cuestión más o menos dudosa para los otros. La confianza y buena opinión de sus amigos y vecinos tiende más que ninguna otra cosa a aliviarlo de esta duda, la más ingrata, y su desconfianza y opinión desfavorable tiende a incrementarla. Puede estar muy confiado en que su juicio negativo está equivocado, pero esta confianza rara vez será tan poderosa como para impedir que dicho juicio ejerza alguna impresión sobre él, y cuanto mayor sea su sensibilidad, su delicadeza, su valía en resumen, esa impresión será probablemente más aguda.

Debe destacarse que el acuerdo o desacuerdo de los sentimientos y juicios de los demás con respecto a los nuestros resultará en todos los casos más o menos importante para nosotros exactamente en proporción a nuestra mayor o menor incertidumbre acerca de la corrección de nuestros sentimientos y la certeza de nuestros juicios.

Un hombre sensible puede a veces sentir una aguda in-

comodidad por haber cedido demasiado incluso ante lo que podría denominarse una pasión honorable, y se indignará justamente quizá por el mal que podría haber causado a sí mismo o a un amigo. Está angustiosamente asustado porque al pretender actuar sólo con energía y justicia habría podido por la exagerada vehemencia de su emoción ocasionar un perjuicio efectivo a un tercero, que aunque no fuera inocente quizás tampoco fuera tan culpable como él percibió en un principio. La opinión de las demás personas se vuelve en este caso de la máxima importancia para él. Su aprobación es el bálsamo más curativo; su reprobación, el veneno más amargo y atormentador que puede vertirse sobre su mente desasosegada. Cuando está absolutamente satisfecho con todo su proceder, el juicio de los demás es a menudo algo de escasa relevancia para él.

Existen algunas actividades muy nobles y bellas en las que el nivel de excelencia sólo puede ser estipulado por un cierto refinamiento del gusto cuyas decisiones, asimismo, parecen siempre en alguna medida inciertas. En otras el éxito admite bien una demostración tajante, o una prueba bastante satisfactoria. Entre los candidatos a la excelencia en esas artes diversas, la ansiedad sobre la opinión pública es siempre mucho mayor en las primeras que en las segundas.

La belleza de la poesía es un asunto de tanta sutileza que un joven principiante virtualmente nunca estará seguro de haberla alcanzado. Por eso nada le deleita más que los comentarios favorables de sus amigos y del público, y nada lo abochorna más severamente que lo contrario. El primer caso establece y el segundo sacude la buena opinión que ansía tener sobre su propio trabajo. La experiencia y el triunfo pueden con el tiempo proporcionarle un poco más de confianza en su juicio personal. Pero en todo momento propenderá a la más profunda humilla-

ción por los juicios adversos del público. Fue tal el disgusto de Racine ante la indiferente recepción de su *Fedra*, quizá la mejor de las tragedias escritas en cualquier idioma, que aunque estaba en la lozanía de su vida y en el apogeo de su capacidad artística decidió no escribir obras de teatro nunca más. Ese magnífico poeta acostumbraba a comentar a su hijo que la crítica más mezquina e impertinente siempre le había provocado más dolor que el placer que obtenía del elogio más encendido y justo. Todo el mundo está familiarizado con la extremada sensibilidad de Voltaire ante la más ligera censura de este tipo. *The Dunciad* del Sr. Pope es un perdurable monumento acerca de cómo el más correcto, elegante y armonioso de todos los poetas ingleses pudo ser herido por las críticas de los autores más viles y despreciables. Se dice que a Gray (que une a lo sublime de Milton la elegancia y armonía de Pope, y al que sólo le falta quizá haber escrito un poco más para ser el mayor poeta en lengua inglesa) le dolió tanto una estúpida e impertinente parodia de dos de sus odas más bellas que nunca más acometió ninguna obra importante. Aquellos hombres de letras que se clasifican dentro de la literatura en prosa se aproximan a la sensibilidad de los poetas.

Los matemáticos, en cambio, que pueden gozar de la garantía más absoluta tanto de la veracidad como de la importancia de sus descubrimientos, suelen ser muy indiferentes acerca de la recepción que les pueda conceder el público. Los dos matemáticos más ilustres que he tenido el honor de conocer, y creo que los mejores que había en mis tiempos, el Dr. Robert Simson, de Glasgow, y el Dr. Matthew Stewart, de Edimburgo, nunca parecían sentir la más mínima molestia por el desinterés con que la ignorancia del público acogió algunas de sus obras más valiosas. Me han informado que el magno tratado de Sir Isaac Newton, sus *Principios matemáticos de filosofía natural*,

fue durante varios años desatendido por el público. Es probable que el sosiego de ese gran hombre no haya sufrido por tal razón ni una interrupción de un cuarto de hora. Los filósofos naturales, en su independencia de la opinión pública, se acercan a los matemáticos y en los juicios relativos al mérito de sus descubrimientos y observaciones disfrutan de la misma seguridad y tranquilidad.

La moral de esas distintas clases de escritores se ve quizá algo afectada a veces por esa amplia divergencia en su posición con respecto al público.

Los matemáticos y los filósofos naturales, gracias a su independencia de la opinión pública, apenas tienen tentaciones de agruparse en facciones e intrigas, sea para sostener su propia reputación o para hundir la de sus rivales. Casi siempre son personas cuyos modales son de la más afable sencillez, que viven en buena armonía y estiman la reputación ajena, no entran en conspiración alguna para obtener el aplauso de la gente, y están satisfechos cuando sus estudios son aprobados, aunque no muy atribulados ni muy enojados cuando son pasados por alto.

No siempre sucede lo mismo con los poetas o los integrados dentro de lo que se llaman las bellas letras. Propenden a dividirse en unas suertes de facciones literarias; cada conjura a menudo es abiertamente, y casi siempre secretamente, la enemiga mortal de la reputación de todas las otras, y recurre a todas las mezquinas estratagemas de la conspiración y la incitación para orientar a la opinión pública en favor de las obras de sus miembros y en contra de las de sus enemigos y competidores. En Francia, Despréaux y Racine no creyeron que era indigno encabezar una conjuración literaria cuyo objetivo era hundir la reputación primero de Quinault y Perrault, y después de Fontenelle y La Motte, e incluso tratar al bueno de La Fontaine con una especie de irrespetuosa amabilidad. En Inglaterra, al afable Sr. Addison no le pareció contradic-

torio con su personalidad gentil y modesta el liderar una pequeña maquinación del mismo tipo para obstaculizar el creciente renombre del Sr. Pope. El Sr. Fontenelle, cuando describió las vidas y personalidades de los miembros de la academia de ciencias, una sociedad de matemáticos y filósofos naturales, celebró en reiteradas oportunidades la gentil sencillez de sus maneras, y observó que se trataba de una cualidad tan extendida entre ellos que constituía más una característica de toda esa clase de escritores que de ningún individuo en particular. El Sr. D'Alembert, que escribe sobre las vidas y personalidades de los miembros de la academia de Francia, una sociedad de poetas y literatos, reales o supuestos, no parece contar con tantas oportunidades para formular una observación similar y en ninguna parte pretende que tan amable cualidad sea característica de la clase de escritores que celebra.

Nuestra incertidumbre acerca de nuestros propios méritos, y nuestra aspiración a pensar bien de los mismos, deben naturalmente volvernos deseosos de conocer la opinión de otras personas al respecto, y estar más orgullosos de lo normal cuando esa opinión es positiva y más abochornados de lo normal cuando es negativa, pero no deberían impulsarnos a obtener la opinión favorable o eludir la desfavorable mediante la intriga y la conspiración. Cuando un hombre soborna a todos los jueces, el veredicto más unánime del tribunal no puede garantizarle que tenía razón, aunque gane el pleito; de haber llevado adelante su pleito meramente para comprobar que tenía razón, jamás habría sobornado a los jueces. Pero aunque aspiraba a tener razón, también pretendía ganar el pleito, y por ello sobornó a los jueces. Si el elogio no nos importara sino como prueba de nuestra valía nunca procuraríamos cosecharlo a través de medios deshonestos. Pero aunque para las personas sabias es, al menos en casos dudosos, principalmente importante por esa razón, también

es importante por sí mismo; y por eso hay personas (no podemos ciertamente en tales casos llamarlas personas sabias) que están muy por encima del nivel medio y que han intentado conseguir alabanzas o evitar reproches por medios muy desleales.

La alabanza y el reproche expresan lo que son los sentimientos de los demás con respecto a nuestra personalidad y conducta; lo laudable y reprobable representan lo que naturalmente deberían ser. El apego al elogio es el deseo de obtener los sentimientos favorables de nuestros semejantes. El amor a lo loable es el deseo de convertirnos en los objetivos apropiados de tales sentimientos. Hasta aquí ambos principios se parecen y son afines. Entre el pavor al reproche y a ser reprochable se establece una afinidad y un parecido análogos.

La persona que desea realizar o de hecho realiza un acto loable puede que también aspire al elogio que merece y quizás en ocasiones a algo más de lo que merece. Ambos principios se confunden. La medida en que su conducta ha sido influida por uno u otro puede ser en muchas ocasiones desconocida, incluso para la propia persona. Y casi siempre debe ser así para los demás. Quienes están dispuestos a minusvalorar el mérito de su comportamiento, lo imputan principal o exclusivamente al mero amor al elogio, o lo que llaman pura vanidad. Quienes están dispuestos a pensar en términos más favorables, lo atribuyen principal o exclusivamente al amor a lo laudable, al apego a lo que es realmente honorable y noble en la conducta humana, no a la mera aspiración de obtener la aprobación y el aplauso de sus semejantes sino a merecerlos. La imaginación del espectador se inclina por una u otra perspectiva según sus hábitos de pensamiento o el mayor o menor aprecio que sienta hacia la persona cuya conducta está analizando.

Algunos filósofos atrabiliarios, al juzgar la naturaleza

humana, lo han hecho igual que los individuos enojadizos tienden a juzgar la conducta recíproca, y han imputado al ansia de alabanzas, o a lo que llaman vanidad, todas las acciones que debían atribuir al deseo de ser loable. Más adelante [parte VII, sec. II, cap. 4] tendré ocasión de exponer algunas de sus doctrinas, con lo que no me detendré aquí a examinarlas.

Son contadas las personas que quedarán satisfechas con su propia conciencia privada de que han alcanzado las cualidades o realizado los actos que admiran y consideran laudables en otros salvo que al mismo tiempo sea generalmente reconocido que poseen las primeras o han realizado los segundos; o en otras palabras, salvo que hayan de hecho obtenido el elogio que creen merecen las primeras y los segundos. Pero en este aspecto las personas difieren considerablemente entre sí. Algunas parecen indiferentes al elogio una vez que en su propia mente están plenamente satisfechos de haber alcanzado el nivel loable. Otras parecen estar mucho menos ansiosas en lo relativo a ser loables que en lo referente a ser elogiadas.

Ninguna persona estará completa ni tolerablemente satisfecha por haber eludido todo lo que sería reprochable en su conducta, salvo que al mismo tiempo haya eludido la culpa o el reproche. Un sabio puede reiteradamente despreciar la alabanza, incluso cuando la merece a todas luces, pero en todos los asuntos relevantes procurará con exquisito cuidado regular su proceder para evitar no sólo ser reprochable sino en todo lo posible cualquier imputación eventual de culpa. Es evidente que no escapará del reproche si hace cualquier cosa que él juzga reprochable, u omite cualquier parte de su deber, o descuida cualquier oportunidad de hacer cualquier cosa que juzga genuina y considerablemente loable. Pero, con esas modificaciones, lo evitará con ansia y precaución. El exhibir mucho anhelo por el elogio, incluso ante acciones elogiables, rara vez

constituye un signo de profunda sabiduría, y por regla general lo es de algún grado de debilidad. Pero en el afanarse por evitar la sombra de la culpa o el reproche puede no haber flaqueza alguna y frecuentemente hay una prudencia sumamente plausible.

Dice Cicerón: «Muchas personas desprecian la gloria y sin embargo resultan gravemente humilladas por el reproche injusto; ello resulta muy incoherente». Sin embargo, dicha incoherencia parece fundarse en los principios inalterables de la naturaleza humana.

De esta manera, el omnisciente Autor de la naturaleza ha enseñado al ser humano a respetar los sentimientos y opiniones de sus semejantes, a estar más o menos complacido cuando aprueban su conducta, y más o menos ofendido cuando la desaprueban. Ha hecho del hombre, por así decirlo, el juez inmediato del género humano; y en este aspecto como en tantos otros lo ha creado a su imagen y semejanza, y designado vicegerente sobre la tierra, para supervisar la conducta de sus hermanos. La naturaleza enseña a éstos a reconocer ese poder y jurisdicción que le han sido conferidos, a ser más o menos humillados y abochornados cuando han incurrido en su censura, y a estar más o menos alborozados cuando han obtenido su aplauso.

Pero aunque el hombre ha sido de esta manera convertido en juez inmediato de la humanidad, lo es sólo en la primera instancia, y sus sentencias pueden ser apeladas a un tribunal mucho más alto, el tribunal de sus propias conciencias, el del supuesto espectador imparcial y bien informado, el del hombre dentro del pecho, el alto juez y árbitro de su conducta. Las jurisdicciones de esos dos tribunales se basan en principios que en algunos aspectos se parecen y son afines, pero en otros son en verdad desiguales y específicos. La jurisdicción del hombre exterior se funda exclusivamente en el deseo del elogio de hecho y

en la aversión al reproche de hecho. La jurisdicción del hombre interior se funda exclusivamente en el deseo de ser loable y en la aversión a ser reprobable, en el deseo de poseer las cualidades y realizar las acciones que apreciamos y admiramos en otras personas, y en el pavor a poseer las cualidades y realizar las acciones que odiamos y despreciamos en otras personas. Si el hombre exterior nos aplaude, bien por actos que no hemos realizado o por motivaciones que no nos han influido, el hombre interior puede inmediatamente humillar ese orgullo y exaltación de la mente que tan infundadas aclamaciones podrían encender en otro caso, al puntualizarnos que como sabemos que no los merecemos, nos volvemos despreciables si los aceptamos. Por el contrario, si el hombre exterior nos reprocha, bien por acciones que nunca cometimos o por móviles que no influyeron sobre los actos que sí realizamos, el hombre interior puede inmediatamente enmendar este juicio falso y asegurarnos que no somos en absoluto los objetivos idóneos para la censura de que tan injustamente hemos sido objeto. Pero en este y otros casos el hombre interior parece a veces, por así decirlo, atónito y desconcertado por la vehemencia y clamor del hombre exterior. La violencia y fragor con que a veces se nos adjudican las culpas parecen atolondrar y entumecer nuestro sentido natural de lo laudable y lo condenable, y los juicios del hombre interior, aunque quizá no son completamente alterados o pervertidos, resultan empero sumamente agitados en la estabilidad y firmeza de su decisión, con lo que su efecto natural en apaciguar el espíritu es a menudo en buena medida destruido. No nos atrevemos a absolvernos cuando todos nuestros semejantes nos condenan. El supuesto espectador imparcial de nuestro comportamiento parece emitir su opinión a nuestro favor con miedos y titubeos, mientras que la de los espectadores reales, la de todos con cuyos ojos y desde cuyas posi-

ciones pretende considerarlo, es unánime y agresiva en nuestra contra. En tales casos, dicho semidiós dentro del pecho parece como los semidioses de los poetas: de extracción en parte inmortal pero en parte también mortal. Cuando sus dictámenes son dirigidos rectos y firmes por el sentido de lo laudable y lo reprobable, parece actuar en consonancia con su extracción divina, pero cuando se permite quedar estupefacto y confundido por los juicios de hombres ignorantes y endebles descubre su conexión con la mortalidad y parece actuar en consonancia no con la parte divina de su origen sino con la parte humana.

En tales casos el único consuelo efectivo para la persona humillada y afligida estriba en apelar a un tribunal más alto, el del Juez del mundo que todo lo ve, cuyos ojos jamás pueden ser engañados y cuyos juicios nunca pueden ser pervertidos. Una confianza plena en la rectitud infalible de este alto tribunal, ante el cual su inocencia a su debido tiempo será declarada y su virtud finalmente recompensada, es lo único que puede animar la fragilidad y el abatimiento de su mente ante la perturbación y estupefacción del hombre dentro del pecho que la naturaleza ha establecido en esta vida como el mayor guardián no sólo de su inocencia sino también de su sosiego. Así, nuestra felicidad en este mundo depende en muchas ocasiones de la humilde confianza y expectativa de una vida futura, una fe y una esperanza profundamente enraizadas en la naturaleza humana; sólo ellas pueden mantener sus ideas excelsas sobre su propia dignidad; sólo ellas pueden iluminar la lúgubre perspectiva del acercamiento continuo de la muerte, y conservar la alegría bajo las más gravosas calamidades a que pueda estar expuesta por los desórdenes de esta vida. El que exista un mundo del porvenir, donde se hará recta justicia a todos los seres humanos; donde todos serán clasificados junto a quienes son en realidad sus

iguales en cualidades morales e intelectuales; donde el poseedor de los talentos y virtudes humildes que por la depresión de la fortuna no tuvieron en este mundo la oportunidad de manifestarse, que fueron desconocidos no sólo para el público sino que incluso su poseedor apenas estaba seguro de que los tenía, y de los cuales incluso el hombre en el interior de su pecho apenas podía aventurar proporcionarle un testimonio claro e inequívoco; donde el mérito modesto, silencioso e ignorado será colocado en el mismo nivel y a veces por encima de quienes en esta tierra han gozado de la máxima reputación y quienes por su posición aventajada fueron capaces de realizar las acciones más espléndidas y deslumbrantes; todo esto forma una doctrina en todo sus aspectos tan venerable, tan reconfortante para el débil, tan halagadora para la grandiosidad de la naturaleza humana, que la persona virtuosa que tiene la desgracia de dudar de ella no puede evitar desear de forma extremadamente encarecida y anhelante poder creer en ella. Jamás habría podido ser expuesta al escarnio de los desdeñosos si la distribución de recompensas y penas, que algunos de sus más celosos partidarios nos enseñaron que se impondría en ese mundo venidero, no hubiese sido tan repetidamente justo la opuesta a todos nuestros sentimientos morales.

Que el cortesano diligente suele ser más favorecido que el sirviente fiel y laborioso, que la atención y la adulación son normalmente vías más cortas y seguras para la promoción que el mérito o el servicio, que una campaña en Versalles o St. James valen a menudo como dos en Alemania o Flandes, son quejas que todos hemos oído de muchos militares venerables, aunque descontentos. Pero lo que es considerado el mayor reproche incluso para la debilidad de los soberanos de la tierra ha sido atribuido, como un acto de justicia, a la perfección divina; y los deberes de devoción, la reverencia pública y privada a la

Deidad, han sido presentados incluso por personas virtuosas y capaces como las únicas virtudes que pueden garantizar una retribución o eximir de un castigo en el mundo venidero. Eran virtudes quizá sumamente ajustadas a su situación, y en las que ellos mismos principalmente destacaban; y todos estamos naturalmente dispuestos a exagerar la excelencia de nuestras propias personalidades. En el discurso pronunciado por el elocuente y filosófico Massillon al dar su bendición a los abanderados del regimiento de Catinat, dijo a los oficiales lo siguiente: «Lo más deplorable de vuestra posición, caballeros, es que en una vida dura y penosa donde los servicios y deberes en ocasiones exceden el rigor y severidad de los claustros más austeros vuestro sufrimiento siempre es vano para la vida venidera y con frecuencia lo es incluso para ésta. El monje solitario en celda, obligado a mortificar la carne y someterla al espíritu, es amparado por la confianza en una recompensa segura y por unción secreta de la gracia que mitiga el yugo del Señor. Pero vosotros, en vuestro lecho de muerte ¿osáis presentar ante Él vuestras fatigas y los sinsabores cotidianos de vuestro quehacer? ¿os atrevéis a solicitar de Él una recompensa? Y en todos los esfuerzos que habéis hecho, en todas las violencias que habéis padecido ¿qué hay que Él pueda anotar en Su cuenta? Los mejores días de vuestras vidas han sido sacrificados a vuestra profesión y diez años de servicio deteriorarán más vuestro cuerpo que quizá toda una vida de arrepentimiento y mortificación. ¡Hermanos! Un sólo día de tales sufrimientos consagrado al Señor quizás os habría granjeado la felicidad eterna. Una sola acción, dolorosa para la naturaleza y ofrecida ante Él, quizá os habría garantizado la herencia de los santos. Todo esto lo habéis hecho para este mundo, y en vano».

Comparar de esta guisa las fútiles mortificaciones de un monasterio con los ennoblecedores peligros y priva-

ciones de la guerra, suponer que un día o una hora empleados en el primero tendrán a los ojos del egregio Juez de la tierra más mérito que toda una vida ocupada honorablemente en la segunda, es sin duda contrario a todos nuestros sentimientos morales, a todos los principios mediante los cuales la naturaleza nos ha instruido para regular nuestro menosprecio o admiración. Sin embargo, este espíritu que ha reservado las regiones celestiales para monjes y frailes o para aquellos cuya conducta y trato semejan los de los monjes y frailes, es el que ha condenado a los infiernos a todos los héroes, estadistas y legisladores, todos los poetas y filósofos de épocas pretéritas; todos los que han inventado, mejorado o destacado en las artes que contribuyen a la subsistencia, comodidad y ornato de la vida humana; todos los grandes protectores, maestros y benefactores de la humanidad; todos aquellos a los que nuestro sentido natural de lo laudable nos fuerza a atribuir el mayor de los méritos y la más enaltecedora de las virtudes. ¿Puede acaso llamarnos la atención que una aplicación tan extraña de esta muy respetable doctrina la haya expuesto en ocasiones a la mofa y el desdén, al menos por parte de aquéllos que quizá carecían de una marcada predilección o propensión hacia las virtudes devotas y contemplativas?[7]

[7] Véase Voltaire:
Vous y grillez sage et docte Platon,
Divin Homere, eloquent Ciceron, etc.

3. De la influencia y autoridad de la conciencia

Pero aunque la aprobación de su propia conciencia apenas pueda contentar la flaqueza del hombre en algunas ocasiones extraordinarias, aunque el testimonio del supuesto espectador imparcial, el ilustre recluso del pecho, no siempre puede satisfacerlo en solitario, la influencia y autoridad de este principio es siempre muy importante y es sólo al consultar con este juez interior que podemos llegar a observar lo tocante a nosotros mismos en su perfil y dimensiones correctas, o establecer comparaciones adecuadas entre nuestros propios intereses y los de los demás.

Así como ante los ojos del cuerpo los objetos parecen grandes o pequeños no tanto debido a sus dimensiones reales sino a su cercanía o lejanía, otro tanto ocurre con lo que puede denominarse el ojo natural de la mente, y remediamos los defectos de ambos órganos de modo bastante similar. Un paisaje inmenso de llanuras, bosques y distantes montañas apenas ocupa la superficie de una ven-

tanita junto a la cual escribo, y semeja desproporcionadamente más reducido que la habitación en la que me encuentro. La única forma en que puedo establecer una comparación adecuada entre esos vastos objetos y las cosas menudas que me rodean es transportarme, al menos en la imaginación, a un lugar distinto, desde el que pueda contemplarlos a ambos a distancias virtualmente idénticas, y así poder formarme una opinión sobre sus proporciones genuinas. El hábito y la experiencia me han enseñado a hacerlo de forma tan sencilla y pronta que apenas me doy cuenta de que lo hago; y una persona debe estar en cierta medida familiarizada con la filosofía de la visión antes de que pueda convencerse cabalmente de lo diminutos que parecerían esos objetos lejanos si la imaginación, a partir del conocimiento de sus magnitudes reales, no los expandiera y dilatara.

Del mismo modo, para las pasiones egoístas y primarias de la naturaleza humana, la pérdida o ganancia del más pequeño de nuestros intereses nos parece de una importancia vastamente superior, da lugar a un regocijo o una aflicción mucho más apasionados, un deseo o una aversión mucho más ardientes, que la máxima preocupación de alguna otra persona con la que no tenemos ninguna relación especial. Sus intereses, en tanto sean ponderados desde esa perspectiva, jamás podrán equilibrarse con los nuestros, nunca podrán impedir que hagamos cualquier cosa que promueva los nuestros, aunque sea ruinoso para los suyos. Antes de poder formular una comparación apropiada entre estos intereses opuestos debemos cambiar de lugar. Debemos enfocarlos no desde nuestra posición ni desde la de la otra persona, no con nuestros ojos ni con los suyos, sino desde la posición y con los ojos de un tercero, que no mantenga ninguna conexión particular con ninguno de nosotros y que nos juzgue con imparcialidad. Aquí también el hábito y la experiencia nos han

adiestrado para hacer esto de forma tan sencilla y pronta que apenas nos damos cuenta de que lo hacemos; asimismo, en este caso se requiere algún grado de deliberación, incluso de filosofía, para convencernos del pequeño interés que tomaríamos en los más graves problemas de nuestro vecino, de lo poco que nos afectaría cualquier cosa que le ocurriese, si el sentido de la propiedad y la justicia no corrigiera la desigualdad natural de nuestros sentimientos.

Supongamos que el enorme imperio de la China, con sus miríadas de habitantes, súbitamente es devorado por un terremoto, y analicemos cómo sería afectado por la noticia de esta terrible catástrofe un hombre humanitario de Europa, sin vínculo alguno con esa parte del mundo. Creo que ante todo expresaría una honda pena por la tragedia de ese pueblo infeliz, haría numerosas reflexiones melancólicas sobre la precariedad de la vida humana y la vanidad de todas las labores del hombre, cuando puede ser así aniquilado en un instante. Si fuera una persona analítica, quizá también entraría en muchas disquisiciones acerca de los efectos que el desastre podría provocar en el comercio europeo y en la actividad económica del mundo en general. Una vez concluida esta hermosa filosofía, una vez manifestados honestamente esos filantrópicos sentimientos, continuaría con su trabajo o su recreo, su reposo o su diversión, con el mismo sosiego y tranquilidad como si ningún accidente hubiese ocurrido. El contratiempo más frívolo que pudiese sobrevenirle daría lugar a una perturbación mucho más auténtica. Si fuese a perder su dedo meñique mañana, no podría dormir esta noche; pero, siempre que no los haya visto nunca, roncará con la más profunda seguridad ante la ruina de cien millones de semejantes y la destrucción de tan inmensa multitud claramente le parecerá algo menos interesante que la mezquina desgracia propia. Entonces, para prevenir esa mise-

ra desdicha ¿sería capaz un hombre benévolo de sacrificar las vidas de cien millones de sus hermanos, siempre que no los hubiese visto nunca? La naturaleza humana siente un escalofrío de terror ante la idea y el mundo, en su mayor depravación y corrupción, jamás albergó a un villano tal que fuera capaz de sostenerla. Pero ¿cuál es la diferencia? Cuando nuestros sentimientos pasivos son casi siempre tan sórdidos y egoístas ¿cómo pueden ser nuestros principios activos frecuentemente tan nobles y desinteresados? Cuando estamos invariablemente mucho más íntimamente afectados por lo que nos pasa que por lo que le pasa a los demás ¿qué es lo que impele a los generosos siempre y a los mezquinos muchas veces a sacrificar sus propios intereses a los intereses más importantes de otros? No es el apagado poder del humanitarismo, no es el tenue destello de la benevolencia que la naturaleza ha encendido en el corazón humano lo que es así capaz de contrarrestar los impulsos más poderosos del amor propio. Lo que se ejercita en tales ocasiones es un poder más fuerte, una motivación más enérgica. Es la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, el hombre interior, el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta. Él es quien, cuando estamos a punto de obrar de tal modo que afecte la felicidad de otros, nos advierte con una voz capaz de helar la más presuntuosa de nuestras pasiones que no somos más que uno en la muchedumbre y en nada mejor que ningún otro de sus integrantes, y que cuando nos preferimos a nosotros mismos antes que a otros, tan vergonzosa y ciegamente, nos transformamos en objetivos adecuados del resentimiento, el aborrecimiento y la execración. Sólo por él conocemos nuestra verdadera pequeñez y la de lo que nos rodea, y las confusiones naturales del amor propio sólo pueden ser corregidas por la mirada de este espectador imparcial. Él es quien nos indica la corrección de la liberalidad y la deformidad de la in-

justicia, la propiedad de renunciar a los mayores intereses propios en aras de los intereses aún más relevantes de los demás, y la monstruosidad de perpetrar el quebranto más pequeño a otra persona con objeto de cosechar el máximo beneficio para nosotros mismos. Lo que nos incita a la práctica de esas virtudes divinas no es el amor al prójimo, no es el amor a la humanidad. Lo que aparece en tales ocasiones es un amor más fuerte, un afecto más poderoso: el amor a lo honorable y noble, a la grandeza, la dignidad y eminencia de nuestras personalidades.

Cuando la felicidad o la desdicha de otros dependen en algún sentido de nuestra conducta, no preferimos el interés de uno al de muchos, como el amor propio podría sugerir. El hombre interior inmediatamente nos amonesta porque nos valoramos demasiado a nosotros mismos y demasiado poco a las demás personas, y que al hacerlo nos convertimos en el objetivo idóneo del menosprecio e indignación de nuestros semejantes. Tampoco está dicho sentimiento limitado sólo a las personas de magnanimidad y virtud extraordinarias. Está profundamente grabado en cualquier soldado aceptablemente bueno, que percibe que sería motivo de escarnio por parte de sus compañeros si lo supusieran capaz de huir del peligro, o de titubear ante la alternativa de exponer o sacrificar su vida cuando el bien del ejército lo requiriese.

Un individuo jamás debe preferirse a sí mismo tanto más que a otro individuo de forma que ofenda o hiera a este otro en beneficio propio, aunque la ventaja del primero fuese muy superior al detrimento o daño del segundo. El pobre no debe engañar ni robar al rico, aunque para el uno la adquisición resultase mucho más beneficiosa que el perjuicio sufrido por el otro a causa de la pérdida. También en este caso el hombre interior le advierte que él no es mejor que su prójimo y que si establece tan injusta preferencia se vuelve el objetivo apropiado del

desprecio y enojo del género humano, así como de la sanción que ese desdén y enfado debe naturalmente predisponer a infligir ante una tal violación de las reglas sagradas de cuya tolerable observancia depende toda la paz y la seguridad de la sociedad humana. No hay persona normalmente honesta que no tema la desgracia interior de una acción como esa, el estigma indeleble para siempre estampado en su mente, como la mayor calamidad externa que podría sobrevenirle sin haber cometido falta alguna, y que no sienta íntimamente la verdad de la admirable máxima estoica según la cual si un hombre despoja a otro de alguna cosa, o injustamente promueve su propia ventaja a través de la pérdida o desventaja de otro, atenta más contra la naturaleza de lo que la muerte, la pobreza, el dolor y todas las miserias pueden afectarlo a él tanto en su cuerpo como en sus circunstancias externas.

Cuando la alegría o el infortunio de otros no depende en absoluto de nuestro proceder, cuando nuestros intereses están totalmente separados y alejados de los suyos, de forma que no se entabla entre ellos conexión ni competencia alguna, no siempre pensamos que resulta tan necesario restringir nuestra natural y acaso impropia ansiedad sobre nuestros asuntos particulares, ni nuestra natural y acaso también impropia indiferencia sobre los de otras personas. La educación más elemental nos enseña a actuar en todas las ocasiones importantes con alguna suerte de imparcialidad entre nosotros y los demás, e incluso el comercio ordinario del mundo es capaz de ajustar nuestros principios activos hasta un cierto nivel de corrección. Pero se ha dicho que sólo la educación más elaborada y refinada puede corregir las desigualdades de nuestros sentimientos pasivos, y se pretende que para este objetivo debemos recurrir a la filosofía más grave y profunda.

Dos grupos diferentes de filósofos han intentado enseñarnos esta lección, la más difícil, de la moral. Un grupo

ha procurado incrementar nuestra sensibilidad con respecto a los intereses ajenos; el otro ha buscado disminuirla con respecto a los propios. El primero pretende que sintamos hacia los demás lo que naturalmente sentimos hacia nosotros mismos. El segundo, que sintamos hacia nosotros mismos lo que naturalmente sentimos hacia los demás. Es probable que ambos grupos hayan llevado sus doctrinas bastante más allá del justo criterio de lo natural y lo correcto.

Los primeros son esos moralistas quejumbrosos y melancólicos, que perpetuamente nos reprochan que seamos felices cuando tantos de nuestros semejantes son desdichados, que consideran impío el regocijo natural ante la prosperidad [8], que no piensa en los muchos desventurados que en ese mismo instante están sometidos a toda suerte de calamidades, en la postración de la pobreza, en la agonía de la enfermedad, en el horror de la muerte, bajo los ultrajes y la opresión de sus enemigos. Ellos creen que la conmiseración por los males que nunca vimos, de los que nunca hemos oído, pero que podemos estar seguros de que en todos los tiempos infestan a numerosos semejantes, debería ahogar los placeres de los afortunados y hacer que un cierto melancólico desaliento sea la norma de todos los hombres. Pero ante todo esa simpatía extrema con desgracias que desconocemos es totalmente absurda e irrazonable. Si tomamos todo el mundo en consideración, por cada persona que sufre dolor o aflicción, encontraremos veinte cuyas circunstancias son o bien aceptables, o bien de prosperidad y alborozo. Es evidente que no hay razón por la que deberíamos llorar con la una y no alegrarnos con las veinte. Esta conmiseración artifi-

[8] Véase las *Seasons* de Thomson, el invierno: «¡Ah! qué poco piensa el orgullo alegre y licencioso», etc. Véase también Pascal.

cial, además, no sólo es absurda sino por completo inalcanzable, y los que pretenden tal personalidad sólo poseen normalmente una tristeza afectada y sentimental que sin llegar hasta el corazón sirve solamente para convertir su semblante y su trato en algo impertinentemente lúgubre y desapacible. Y finalmente si esta disposición de la mente fuera alcanzable, resultaría totalmente inútil y no serviría más que para hacer desgraciada a la persona que la poseyese. Todo el interés que nos tomemos en la suerte de quienes no conocemos y con quienes no estamos relacionados, y que están ubicados completamente fuera de nuestro campo de actividad, generará exclusivamente angustia en nosotros sin dar lugar a beneficio alguno para ellos. ¿Qué sentido tiene preocuparnos de lo que sucede en la Luna? Todos los seres humanos, incluso los más remotos, tienen indudablemente derecho a nuestros buenos deseos, y naturalmente se los damos. Pero si a pesar de todo son desgraciados, no parece que nuestro deber estribe en cargar por ello nosotros con la congoja. Por consiguiente, el que estemos escasamente interesados en la suerte de aquellos que no podemos ayudar ni perjudicar, y que se hallan en todos los aspectos tan lejos de nosotros, parece sabiamente ordenado por la naturaleza, y si fuera posible alterar en este aspecto la constitución original de nuestro ser no ganaríamos nada con el cambio.

Jamás se nos critica por tener escasa solidaridad con la alegría del éxito. Siempre que no lo obstaculice la envidia, el favor que concedemos a la prosperidad más bien tiende a ser exagerado, y los mismos moralistas que nos acusan de carecer de simpatía hacia los miserables nos reprochan por la ligereza con la que tanto propendemos a admirar y casi a idolatrar a los afortunados, los poderosos y los ricos.

Entre los moralistas que se afanan por corregir la natural desigualdad de nuestros sentimientos pasivos mediante la disminución de nuestra sensibilidad hacia lo que

particularmente nos concierne se encuentran todas las antiguas escuelas filosóficas, y especialmente los antiguos estoicos. El hombre según los estoicos debe considerarse a sí mismo no como algo separado y distinto sino como un ciudadano del mundo, miembro de la vasta comunidad de la naturaleza. En interés de esta amplia comunidad él debe estar constantemente dispuesto a sacrificar su reducido interés personal. Cualquier cosa que le concierna no debe afectarlo más que cualquier otra cosa que concierna a otra parte igualmente importante de ese inmenso sistema. No deberíamos contemplarnos a la luz bajo la que nos sitúan nuestras propias pasiones egoístas sino en la perspectiva desde la que nos vería cualquier otro ciudadano del mundo. Debemos ponderar lo que nos acontece igual que lo que le sucede a nuestro prójimo, o, lo que es lo mismo, igual que nuestro prójimo pondera lo que nos ocurre a nosotros. Dice Epicteto: «Cuando nuestro vecino pierde a su mujer o a su hijo no hay nadie que no sienta que se trata de una calamidad humana, un acontecimiento natural perfectamente de acuerdo con el curso normal de las cosas; pero cuando nos ocurre lo mismo a nosotros, entonces nos lamentamos como si hubiésemos sufrido la desgracia más pavorosa. Deberíamos, sin embargo, recordar cómo nos afectó este accidente cuando le sobrevino a otro y deberíamos ser en nuestro caso tal como fuimos en el suyo».

Los infortunios privados en los que nuestros sentimientos tienden a superar las fronteras de la corrección son de dos clases distintas. O bien nos afectan sólo indirectamente, al referirse primero a otras personas especialmente cercanas a nosotros, como nuestros padres, hijos, hermanos y hermanas, amigos íntimos; o bien nos afectan inmediata y directamente, en nuestro cuerpo, nuestra fortuna o nuestra reputación, como el dolor, la enfermedad, la cercanía de la muerte, la pobreza, la deshonra, etc.

En los infortunios de la primera clase es indudable que nuestras emociones pueden exceder con mucho lo que la estricta propiedad admite, pero también pueden quedarse cortas y frecuentemente así lo hacen. El hombre que no siente más por la muerte o la miseria de su propio padre o hijo que por las del padre o hijo de cualquier otro no parecerá ser un buen hijo ni un buen padre. Tan antinatural indiferencia no estimularía nuestro aplauso sino que incurriría en nuestra mayor desaprobación. Pero de tales afectos domésticos hay algunos que tienden a ofender por su exceso y otros por su defecto. Con sabios propósitos, la naturaleza ha hecho que en la mayoría de las personas, y quizá en todas, la ternura parental sea un afecto más intenso que la piedad filial. La continuidad y propagación de la especie depende totalmente de la primera, no de la segunda. En circunstancias normales, la existencia y preservación del niño depende por completo del cuidado de los padres. Rara vez la de los padres depende del cuidado del hijo. La naturaleza, en consecuencia, ha vuelto al primer afecto tan poderoso que generalmente no requiere ser avivado sino amortiguado; y los moralistas generalmente tratan de instruirnos sobre cómo restringir y rara vez sobre cómo dar rienda suelta a nuestro cariño, nuestro excesivo apego, la injusta preferencia que tendemos a dar a nuestros propios hijos por encima de los de otras personas. Nos exhortan, por el contrario, a que atendamos solícitamente a nuestros padres y compensemos apropiadamente en su vejez el cariño que nos brindaron en nuestra infancia y juventud. Los Mandamientos nos ordenan honrar a nuestros padres y nuestras madres. Nada se dice de amar a nuestros hijos. La naturaleza nos ha preparado suficientemente para el cumplimiento de este último deber. Es poco común que las personas sean acusadas de aparentar querer a sus hijos más de lo que en realidad los quieren. Pero a veces se ha sospechado de

que despliegan hacia sus padres una devoción demasiado ostentosa. Por la misma razón, la aparatosa aflicción de las viudas ha sido puesta bajo la sospecha de insinceridad. Deberíamos respetar incluso el exceso de esos afectos amables, si los creyéramos sinceros; aunque quizá no lo aprobásemos cabalmente, no deberíamos condenarlo severamente. La afectación misma constituye una prueba de que, al menos para sus protagonistas, es algo loable.

Incluso el exceso de los afectos bondadosos que más tienden a ofender por su exageración nunca resulta abominable, aunque pueda parecer reprochable. Censuramos el apego y desvelo excesivo de un padre porque ello puede ser finalmente perjudicial para el niño y porque entretanto resulta sumamente inconveniente para el padre, pero lo perdonamos con facilidad y nunca lo juzgamos con odio y execración. Pero el defecto de este cariño habitualmente excesivo es siempre particularmente abominable. El hombre que no parece sentir nada por sus propios hijos, que los trata en toda ocasión con severidad y aspereza injustificadas, resulta la más detestable de todas las bestias. El sentido de la corrección, lejos de exigir que erradiquemos del todo esa sensibilidad extraordinaria que naturalmente experimentamos ante las desgracias de nuestros allegados, resulta siempre mucho más agraviado por el defecto que lo que nunca puede resultar por el exceso de dicha sensibilidad. En tales casos la apatía estoica jamás es aceptable, y todos los sofismas metafísicos que la sostienen pocas veces sirven para otra cosa que no sea inflar la dura insensibilidad del petimetre hasta diez veces su impertinencia original. Los poetas y novelistas que sobresalen en la descripción de los refinamientos y delicadezas del amor y la amistad, y todos los demás afectos privados y familiares, Racine y Voltaire, Richardson, Maurivaux y Riccoboni, son en tales casos mucho mejores maestros que Zenón, Crisipo o Epicteto.

La sensibilidad moderada hacia las desdichas ajenas, que no nos descalifica para el cumplimiento de ningún deber, la melancolía y el recuerdo afectuoso de los amigos que nos han dejado, como dice Gray, «la congoja de la secreta aflicción querida», no son en absoluto sensaciones carentes de deleite. Aunque externamente adoptan las facetas del dolor y la pesadumbre, todas llevan internamente el sello de las características ennoblecedoras de la virtud y la autoaprobación.

La situación es diferente con los infortunios que nos afectan inmediata y directamente a nosotros, en nuestro cuerpo, fortuna o reputación. El sentido de la corrección tiende más a quedar ofendido por el exceso que por el defecto de nuestra sensibilidad y son contados los casos en donde podemos llegar demasiado cerca de la apatía y la indiferencia estoicas.

Ya ha sido apuntado [parte I, secc. II, cap. 1] que tenemos muy escasa simpatía con todas las pasiones que tienen su origen en el cuerpo. El dolor provocado por una causa evidente, como el cortar o desgarrar la carne, es quizá la afección del cuerpo con la cual el espectador siente la más viva simpatía. La muerte inminente de su vecino en contadas ocasiones deja también de afectarlo sobremanera. Pero en ambos casos lo que siente es tan insignificante en comparación con lo que le sucede a la persona principalmente afectada que ésta casi nunca puede ofender a aquél por parecer que sufre con demasiada desenvoltura.

La mera falta de fortuna, la pura pobreza, genera poca compasión. Sus lamentaciones tienden claramente a ser objeto más de desdén que de solidaridad. Despreciamos al mendigo y, aunque sus contratiempos pueden arrebatarnos una limosna, él no resulta casi nunca el objetivo de una conmiseración sincera. La caída desde la riqueza hasta la pobreza da lugar normalmente a una genuina zozo-

bra en quien la padece y rara vez deja de suscitar en el espectador la conmiseración más sincera. Aunque en el presente estado de la sociedad ese problema no suele ocurrir sin la presencia de algún extravío y a veces de una pésima conducta por parte de la persona afectada, casi siempre se siente tanta lástima por ella que no se la deja hundirse hasta el nivel mínimo de pobreza; a través de sus amistades, frecuentemente con la indulgencia de los mismos acreedores que tienen muchos motivos para deplorar su imprudencia, casi siempre recibe alguna ayuda para situarse en un nivel medio decente aunque modesto. A las personas en tales dificultades quizá podríamos perdonarles fácilmente un cierto grado de debilidad, pero al mismo tiempo quienes exhiben un semblante más firme, quienes se ajustan con mayor naturalidad a su nueva situación, quienes parecen no sentirse humillados por el cambio y hacen depender su jerarquía en la sociedad no de su fortuna sino de su persona y su conducta, son en todos los casos los más aprobados y nunca dejan de provocar nuestra mayor y más afectuosa admiración.

Como la pérdida de la reputación es ciertamente la más grave de todas las desgracias externas que pueden caer sobre una persona inocente, un alto nivel de sensibilidad ante cualquier cosa que pueda producir tamaña calamidad no siempre será desgarbado o desagradable. Solemos estimar más a un joven que se siente agraviado, incluso con cierta violencia, ante cualquier reproche injusto lanzado contra su persona o su honor. La aflicción de una joven dama inocente debida a las infundadas conjeturas que circulan sobre su conducta parece a menudo perfectamente compartible. Las personas de edad avanzada, a quienes una larga experiencia sobre la locura y la injusticia del mundo ha enseñado a prestar escasa atención tanto a su censura como a su aplauso, ignoran y desdeñan la difamación y ni siquiera se dignan honrar a sus fútiles autores

con un resentimiento en serio. Esta indiferencia, que se basa totalmente en una sólida confianza en sus probadas y consolidadas personalidades, sería algo inadmisible en los jóvenes, que ni pueden ni deben ostentar una confianza parecida. En ellos podría suponerse que pronostica para sus años futuros una insensibilidad ante el honor y la infamia reales sumamente impropia.

En todos los demás infortunios privados que nos afectan inmediata y directamente, es muy raro que podamos ofender si parecemos demasiado poco afectados. Con frecuencia recordamos nuestra sensibilidad ante las desdichas ajenas con placer y satisfacción. Pocas veces la recordamos ante las nuestras sin algo de vergüenza y humillación.

Si examinamos los diversos matices y grados de la flaqueza y el autocontrol, tal como los encontramos en la vida cotidiana, comprobaremos sencillamente que dicho control de nuestros sentimientos pasivos debe ser adquirido no por los abstrusos silogismos de una dialéctica sofista sino por la dura disciplina que la naturaleza ha estipulado para la consecución de esta virtud y de todas las demás: una consideración a los sentimientos del espectador real o supuesto de nuestro comportamiento.

Un niño pequeño carece de autocontrol, pero cualesquiera sean sus emociones, temor, pesar o ira, siempre procura por la vehemencia de sus gritos llamar en todo lo posible la atención de su niñera o sus padres. Mientras permanece bajo la custodia de estos protectores parciales, su enojo es la primera y quizá la única pasión que le enseñan a moderar. Por su propia tranquilidad, ellos se ven forzados a menudo a atemorizarlo mediante ruidos y amenazas para que por miedo suavice su mal genio, y la pasión que lo incita a atacar es restringida por la que lo instruye a cuidar de su propia seguridad. Cuando ya tiene edad de ir al colegio o de mezclarse con sus pares, pronto se percata de que carecen de una parcialidad tan indul-

gente. Naturalmente desea ganarse su favor y evitar su enojo y menosprecio. Incluso su propia seguridad lo lleva a intentarlo, y rápidamente comprende que sólo puede lograrlo si modera no sólo su enfado sino también todas sus demás pasiones hasta el nivel que probablemente acepten sus amigos y compañeros de juegos. Ingresa así en la gran escuela de la continencia, reflexiona sobre cómo ser cada vez más amo de sí mismo, y empieza a ejercitar sobre sus propios sentimientos una disciplina que la práctica de la vida más prolongada rara vez resulta suficiente para conducir hasta una perfección total.

En todos los infortunios privados, en el dolor, la enfermedad y el pesar, el hombre pusilánime, cuando un amigo y más aún un extraño lo visita, resulta de inmediato impresionado ante la idea que probablemente se forme de su situación. La perspectiva de los otros distrae su atención de la suya propia, y su ánimo es en alguna medida apaciguado en el momento que llegan a su presencia. Este efecto se produce instantáneamente y por así decirlo mecánicamente, pero en un hombre endeble no dura demasiado. Su propia visión de lo que le ocurre rápidamente se vuelve a imponer. Él se entrega como antes a los suspiros, las lágrimas y las lamentaciones, y al igual que un niño que aún no va al colegio, trata de producir una suerte de armonía entre su desconsuelo y la compasión del espectador, pero no por la moderación del primero sino por la importuna invocación de la segunda.

En el caso de un hombre un poco más decidido el efecto es bastante más permanente. Él intenta en todo lo que puede centrar su atención en la idea que probablemente los demás se formarán de su situación. Al mismo tiempo, siente la estima y aprobación que naturalmente abrigan por él cuando mantiene de esa forma la calma, y aunque se halla bajo la presión de una calamidad reciente e importante no parece sentir hacia sí mismo más de lo que

ellos realmente sienten por él. Él se aprueba y aplaude por simpatía con su aprobación, y el placer que deriva de este sentimiento lo anima y permite que pueda continuar más fácilmente con ese generoso esfuerzo. En la mayoría de los casos evita hacer mención de su propia desgracia, y quienes le rodean, si son aceptablemente bien educados, tienen cuidado de no decir nada que le pueda hacer pensar en ella. Él se afana por entretenerlos, con su estilo usual, refiriendo asuntos indiferentes, o si cree que es lo suficientemente decidido como para aventurarse a tocar el tema de su desdicha, trata de hablar sobre ella como él piensa que lo harían ellos, e incluso de sentirla no más que como podrían sentirla ellos. Si no está suficientemente habituado a la estricta disciplina del autocontrol, pronto esta restricción empieza a molestarlo. Las visitas prolongadas lo fatigan y cuando llegan a su conclusión él está constantemente en peligro de hacer lo que siempre hace cuando la visita ha concluido: abandonarse a toda la flaqueza del pesar excesivo. Los buenos modales modernos, extremadamente indulgentes con la fragilidad humana, prohíben durante un tiempo las visitas de extraños a personas que han sufrido una grave desgracia familiar y sólo autorizan las de los parientes cercanos y los amigos más íntimos. Se piensa que la presencia de estos últimos impondrá menos tensión que la de los primeros, y los que sufren pueden ajustarse más fácilmente a los sentimientos de aquéllos de quienes tienen razones para esperar una simpatía más indulgente. Los enemigos secretos, que fantasean que no son conocidos como tales, suelen ser aficionados a efectuar esas visitas caritativas tan temprano como los amigos más íntimos. En este caso el hombre más débil del mundo se esfuerza por mantener un semblante animoso y por indignación y desdén hacia la malicia de los otros intenta comportarse con la mayor alegría y desenvoltura posibles.

El hombre que realmente tiene constancia y entereza, el hombre sabio y justo que ha sido profundamente instruido en la ilustre escuela de la continencia, en el bullicio y los afanes del mundo, expuesto quizá a la violencia e injusticia facciosa, y a los sinsabores y azares de la guerra, conserva el control de sus sentimientos pasivos en todas las circunstancias, y en soledad o sociedad tiene siempre el mismo aspecto y es afectado casi de la misma forma. Ante éxitos y fracasos, en la prosperidad y la adversidad, con amigos y enemigos, se ha visto a menudo en la necesidad de probar esa hombría. Jamás ha osado olvidar ni por un instante el juicio que el espectador imparcial emitiría acerca de sus sentimientos y su proceder. Jamás se ha atrevido a permitir que el hombre en el pecho estuviese un momento fuera de su atención. Se ha acostumbrado a observar todo lo que se refiere a sí mismo con los ojos de ese eminente recluso. El hábito ya se le ha vuelto totalmente familiar. Ha estado constantemente modelando y en verdad bajo la incesante necesidad de modelar o tratar de modelar no sólo su conducta y proceder exteriores sino en todo lo posible incluso sus sentimientos y sensaciones internas de acuerdo con los de ese juez majestuoso y honorable. No es que meramente afecte los sentimientos del espectador imparcial: realmente los adopta. Casi se identifica con y se transforma en ese espectador imparcial, y casi no siente sino lo que dicho gran árbitro de su conducta lo orienta a sentir.

El grado de autoaprobación con el que cada persona pondera en tales ocasiones su conducta es mayor o menor en exacta proporción al nivel de continencia necesario para alcanzar esa autoaprobación. Cuando se requiere poco autocontrol, habrá también poca autoaprobación. El individuo que apenas tiene un rasguño en un dedo no puede aplaudirse mucho aunque parezca olvidar inmediatamente esa desdeñable contrariedad. El hombre al que

una bala de cañón arranca una pierna y un momento después habla y actúa con su habitual tranquilidad y sangre fría ejerce un grado de autocontrol mucho mayor y por eso naturalmente experimenta un nivel de autoaprobación mucho más elevado. Ante un accidente de ese tenor en la mayoría de los hombres, su visión natural de su propia desgracia se impondría con tanta viveza y fuerza característica que borraría por completo todo rastro de cualquier otra visión. Sólo sentirían y sólo atenderían a su propio dolor y su propio temor, y no sólo el juicio del hombre ideal dentro del pecho sino el de los espectadores reales que pudiesen ser testigos serían totalmente pasados por alto y despreciados.

La recompensa que la naturaleza confiere a la buena conducta ante la adversidad es así exactamente proporcional al grado de esa buena conducta. La sola compensación que podría conceder por la amargura del dolor y la miseria es, asimismo, a niveles iguales de buen comportamiento, exactamente proporcional al grado de ese dolor y esa miseria. En proporción al nivel de continencia necesario para dominar nuestra sensibilidad natural, así será de abultado el placer y orgullo por esa conquista, y ese placer y orgullo son tan grandes que ninguna persona que los disfrute cabalmente puede ser del todo infeliz. La miseria y la desdicha nunca pueden entrar en el corazón donde resida la plena autosatisfacción, y aunque quizá sería demasiado el asegurar con los estoicos que bajo un accidente como el mencionado la felicidad del sabio es en todos los aspectos idéntica a lo que habría sido en cualquier otro contexto, es menester reconocer al menos que este disfrute completo de su propio autoaplauso, aunque no pueda extinguirlo totalmente, debe con certeza mitigar mucho su sentido de sus propios padecimientos.

En tales paroxismos de la angustia, si se me permite la expresión, imagino que el hombre más sabio y resuelto se

ve obligado, para preservar su ecuanimidad, a un esfuerzo considerable e incluso doloroso. Su sensación natural de su propia miseria, su visión natural de su situación presiona intensamente sobre él y sólo con un enorme esfuerzo puede fijar su atención en la del espectador imparcial. Ambas perspectivas se le presentan al mismo tiempo. Su sentido del honor, su aprecio por su propia dignidad, lo dirigen hacia la concentración de toda su atención en una perspectiva. Sus sensaciones naturales, ignorantes e indisciplinadas, la atraen sin cesar hacia la otra. En este caso no se identifica perfectamente con el hombre ideal dentro del pecho, no se transforma en el espectador imparcial de su propio comportamiento. Las dos visiones distintas coexisten en su mente separadas e individualizadas, y cada una lo empuja a una conducta diferente. Es cierto que cuando sigue la visión indicada por el honor y la dignidad, la naturaleza no lo deja sin recompensa. Disfruta su propia y total autoaprobación y el aplauso de todo espectador sincero e imparcial. Por sus leyes inalterables, empero, él sufre de todos modos; y la recompensa que conceden, aunque muy apreciable, no es suficiente para compensar totalmente los padecimientos que esas leyes infligen. Tampoco debería ser así. Si los compensara en su totalidad, el propio interés no le brindaría motivación alguna para evitar un accidente que necesariamente debe disminuir su utilidad tanto para él mismo como para la sociedad, y la naturaleza, por el cuidado maternal que pone en ambos, pretendió que él evitara ansiosamente todos los accidentes de ese tipo. Sufre, por consiguiente, y aunque en la agonía del paroxismo mantiene no sólo la hombría de su aspecto sino la compostura y sobriedad de su juicio, sólo puede lograrlo con el máximo y más fatigoso esfuerzo.

Mas por la constitución de la naturaleza humana la agonía nunca puede ser permanente; si sobrevive al paroxis-

mo, pronto vuelve sin esfuerzo alguno a disfrutar su sosiego habitual. Un hombre con una pata de palo indudablemente sufre y prevé seguir sufriendo durante lo que le queda de vida una muy notable molestia. Pero al poco tiempo llega a ponderarla exactamente como lo hace cualquier espectador imparcial: como una molestia que no le impide gozar de todos los placeres normales tanto de la soledad como de la sociedad. Al cabo se identifica con el hombre ideal dentro del pecho y se vuelve el espectador imparcial de su propia situación. Deja de llorar, de lamentarse y de afligirse por lo que le ocurrió, tal como un hombre pusilánime puede a veces hacer en un principio. La perspectiva del espectador imparcial se le vuelve tan familiar que sin esfuerzo ni impulso alguno nunca se le ocurre examinar su infortunio desde ningún otro punto de vista.

La certeza infalible de que todas las personas tarde o temprano se acomodan a lo que pueda ser su situación permanente quizá pueda inducirnos a pensar que los estoicos estaban al menos muy cerca de la verdad, que entre un contexto permanente y otro no hay en lo tocante a la felicidad ninguna diferencia esencial, y si la hay no es más que justamente la suficiente para convertir a alguno de ellos en objeto de simple elección o preferencia, pero no de un deseo fervoroso e impaciente, y a algunos otros en objeto de simple rechazo, propios para ser apartados o eludidos, pero no de una aversión celosa y ansiosa. La felicidad consiste en la tranquilidad y el gozo. Sin sosiego no puede haber disfrute, y cuando la calma es absoluta cualquier cosa es capaz de entretener. Mas en cada situación permanente, en la que no hay expectativas de cambio, la mente de toda persona retorna en un plazo largo o corto a su estado natural y habitual de quietud. En la prosperidad, transcurrido cierto tiempo, cae hasta ese estado; en la adversidad, tras un determinado lapso, se eleva hasta el mismo. En el confinamiento y soledad de la Bas-

tilla, pasado un tiempo, el afectado y frívolo conde de Lauzun recuperó su serenidad lo suficiente como para ser capaz de divertirse alimentando a una araña. Una mente más dotada habría quizá recobrado su sosiego antes y encontrado antes en sus propias cavilaciones un entretenimiento mucho mejor.

La gran fuente tanto de la desgracia como de los desórdenes de la vida humana brota de la sobrevaloración de la diferencia que media entre una situación permanente y otra. La avaricia exagera la brecha entre la pobreza y la riqueza; la ambición, entre una posición privada y una pública; la vanagloria, entre el anonimato y una amplia reputación. La persona bajo el influjo de cualquiera de esas extravagantes pasiones no sólo es desdichada en su situación actual sino que frecuentemente está dispuesta a alterar la paz de la sociedad para lograr lo que tan tontamente admira. Una inspección apenas superficial, sin embargo, le demostraría que en todas las circunstancias normales de la vida humana una mente bien dispuesta puede estar igualmente tranquila, jovial y satisfecha. Algunas de estas situaciones son sin duda preferibles a otras pero ninguna de ellas merece ser perseguida con ese ardor apasionado que nos arrastra a quebrantar las reglas de la prudencia o de la justicia, o a corromper la paz futura de nuestras mentes, por la vergüenza del recuerdo de nuestro desatino o por el remordimiento ante el horror de nuestra injusticia. Cuando la prudencia no manda, cuando la justicia no permite el intento de modificar nuestra situación, el hombre que lo procura se embarca en el más arriesgado de todos los juegos de azar: apuesta todo para no obtener virtualmente nada. Lo que el favorito del rey de Epiro dijo a su patrono puede ser aplicado a todas las personas en los contextos usuales de la vida humana. Cuando el rey llegó al final del relato ordenado de todas las conquistas que se proponía acometer, el favorito preguntó: «¿Qué hará Su Majestad a

continuación?». El monarca respondió: «Me divertiré entonces con mis amigos y lo pasaremos bebiendo en buena compañía». A lo que el favorito replicó: «¿Y qué le impide a Su Majestad hacer eso ahora?». En la situación más brillante y espectacular que nos puede representar nuestra ociosa fantasía, los placeres de los que nos proponemos derivar una genuina felicidad son virtualmente siempre los mismos que tenemos constantemente a mano y a nuestra disposición en nuestra humilde situación actual. Salvo los placeres frívolos de la vanidad y la superioridad, vemos que en el nivel más modesto, donde sólo hay libertad personal, están todos los demás que puede suministrar el nivel más elevado; y los placeres de la vanidad y la superioridad rara vez son compatibles con la serenidad total, que es el principio y fundamento de todo disfrute auténtico y satisfactorio. Tampoco es siempre evidente que en el panorama espléndido al que aspiramos esos placeres genuinos y halagadores pueden ser disfrutados con la misma seguridad que en el contexto humilde que tan anhelosos estamos de abandonar. Inspeccione usted los registros de la historia, acuérdese de lo que ha sucedido en el círculo que usted frecuenta, considere pormenorizadamente cómo ha sido la conducta de prácticamente todos los grandes desdichados, en la vida privada o pública, sobre los que usted ha leído o escuchado o puede recordar; y comprobará que los males de la aplastante mayoría de ellos provinieron de no saber cuándo estaban bien, cuándo era apropiado para ellos el quedarse quietos y tranquilos. La inscripción en la lápida del hombre que intentó mejorar una salud aceptable tomando un purgante —*Estaba bien, quise estar mejor, aquí estoy*— puede ser aplicada con exactitud a la miseria de la avaricia y la ambición frustradas.

Puede pensarse que es una observación singular, aunque creo que justa, el que en los contratiempos que son remediables la mayoría de las personas no recuperan su

sosiego natural y habitual de manera tan rápida o general que ante los que claramente no admiten remedio alguno. En las dificultades de este último tipo, es básicamente en lo que puede denominarse el paroxismo, o en el primer ataque, cuando podemos detectar alguna diferencia marcada entre los sentimientos y conducta de la persona sabia y la pusilánime. Al final, el tiempo, el gran confortador universal, gradualmente apacigua al hombre endeble hasta el mismo grado de tranquilidad que la consideración de su propia dignidad y hombría enseñan al hombre sabio a asumir desde el principio. El caso del hombre con una pata de palo es un ejemplo obvio de esto. En la desgracia irreparable de la muerte de los hijos, amigos y parientes, incluso un hombre sabio puede durante un tiempo entregarse a algún grado de moderada aflicción. A menudo ocurre que si una mujer es afectuosa pero pusilánime en tales ocasiones llegue al borde de la locura. Pero el tiempo, en un lapso más o menos prolongado, nunca deja de templar a la mujer más frágil hasta el mismo grado de quietud que el hombre más fuerte. Ante todas las calamidades irreparables que puedan afectarla de manera inmediata y directa, una persona sabia trata desde el principio de anticipar y disfrutar de antemano de ese sosiego que prevé que le será ciertamente restaurado durante el curso de unos meses o unos años.

En aquellas desgracias para las cuales la naturaleza de las cosas admite o parece admitir un remedio, si los medios para aplicarlo están fuera del alcance del paciente, sus intentos vanos e infructuosos de recuperar su situación anterior, su angustia perenne por ver si dichos intentos tienen éxito, sus repetidas frustraciones ante los fracasos, son lo que principalmente impide que recobre su tranquilidad natural y lo que suele hundir en la miseria durante toda su vida a una persona a la cual un revés más grave, pero que claramente no tiene remedio, no habría

provocado más que un par de semanas de conmoción. En la caída desde el favor real a la deshonra, desde el poder a la insignificancia, desde la riqueza a la pobreza, desde la libertad al confinamiento, desde la buena salud hasta una enfermedad persistente, crónica y acaso incurable, la persona que menos lucha, que más fácil y prontamente se conforma ante la suerte que le ha sobrevenido, al poco tiempo recobra su serenidad normal y natural y evalúa los pormenores más ingratos de su presente situación desde la misma perspectiva, o quizá desde una mucho menos negativa que la que adoptaría el espectador más indiferente. Facción, intriga y conspiración turban la calma del político desafortunado. Proyectos extravagantes, visiones de minas de oro, interrumpen el reposo de la persona en bancarrota. El prisionero que continuamente urde planes para escapar de su reclusión no puede disfrutar ni siquiera de la inconsiderada seguridad que una cárcel puede brindar. Las medicinas que receta el médico son casi siempre el mayor tormento del paciente incurable. El monje que para confortar a Juana de Castilla [la Loca] ante la muerte de su esposo Felipe [el Hermoso] le habló de un rey que catorce años después de su fallecimiento había vuelto a la vida merced a las plegarias de su afligida reina difícilmente haya podido con tan fantástico relato restaurar la paz en la mente perturbada de esa infeliz princesa. Ella insistió en repetir el experimento confiando en cosechar idéntico triunfo; se negó durante mucho tiempo a que el marido fuese enterrado, poco después lo desenterró y estuvo permanentemente a su lado aguardando, con todo el impaciente anhelo de una esperanza frenética, el gozoso instante en el que sus deseos se harían realidad con la resurrección de su amado Felipe[9].

[9] Véase Robertson, *Charles V*, vol. ii, pp. 14 y 15, 1.ª ed.

Nuestra sensibilidad con respecto a lo que sienten los demás, lejos de ser incompatible con la naturaleza humana del autocontrol, es el principio mismo sobre el que se basa dicha naturaleza. El mismo principio o instinto que ante el infortunio de nuestro prójimo nos lleva a compadecer su pesar, ante nuestra propia desgracia nos impulsa a restringir las abyectas y miserables lamentaciones por nuestros males. El mismo principio o instinto que en la prosperidad y la victoria nos anima a congratular su jovialidad, en nuestra prosperidad y éxito nos compele a restringir la ligereza e intemperancia de nuestro alborozo. En ambos casos, la corrección de nuestros sentimientos y sensaciones parece guardar una proporción exacta con la viveza y fuerza con la que asumimos y concebimos sus sentimientos y sensaciones.

La persona más perfectamente virtuosa, la persona que naturalmente más amamos y reverenciamos, es la que une al más absoluto control de sus sentimientos primarios y egoístas la más profunda sensibilidad con relación a los sentimientos de los demás, tanto a los primarios como a los simpatizadores. La persona que a todas las virtudes delicadas, afables y gentiles une todas las que son eminentes, majestuosas y respetables, debe indudablemente ser el objetivo idóneo y natural de nuestro mayor aprecio y admiración.

El ser humano más dotado por la naturaleza para adquirir el primero de esos conjuntos de virtudes también está más dotado para obtener el segundo. El individuo que más siente las alegrías y las penas de los demás está mejor dotado para lograr el control más completo de sus propias alegrías y penas. Quien posea la benevolencia más profunda es naturalmente el más capaz de alcanzar el grado máximo de continencia. Sin embargo, no siempre podrá conseguirlo y con frecuencia no lo consigue. Quizá ha vivido demasiado cómodo y tranquilo. Quizá nunca se ha expuesto a la violencia facciosa o a las privaciones y los peli-

gros de la guerra. Puede que jamás haya experimentado la insolencia de sus superiores, la celosa y maligna envidia de sus pares o la injusticia buscona de sus inferiores. Cuando en una edad avanzada un vaivén accidental de la fortuna lo exponga ante todo ello, puede que la impresión que reciba sea demasiado intensa. Él posee la disposición apropiada para adquirir la máxima continencia, pero nunca ha tenido la oportunidad de alcanzarla. Le han faltado ejercicio y práctica, y sin ellos ningún hábito puede ser aceptablemente adquirido. Privaciones, peligros, lesiones e infortunios son los únicos maestros bajo los cuales podemos aprender el ejercicio de esta virtud. Pero son todos maestros con los que nadie quiere estudiar.

Los ambientes en los que la gentil virtud del humanitarismo puede ser cultivada más venturosamente no son en absoluto los mismos que resultan ser los más idóneos para formar la austera virtud de la continencia. La persona que está en paz puede atender mejor los apuros ajenos. La persona que se halla expuesta a sinsabores es inmediatamente convocada para que cuide y controle sus sentimientos. La suave virtud de la benevolencia florece mejor y es capaz del máximo desarrollo bajo el apacible sol de la tranquilidad imperturbable, en el calmo retiro del ocio templado y filosófico. Pero en tales contextos los excelsos y nobles afanes del autocontrol tienen escaso campo. La tenaz severidad de la continencia prospera más y puede ser mejor cultivada bajo el cielo tormentoso y turbulento de la guerra y la facción, del tumulto y la confusión general. Pero en tales entornos las sugerencias más firmes del humanitarismo deben ser con frecuencia sofocadas o pasadas por alto, y cada vez que son ignoradas ello necesariamente tiende a debilitar el principio del humanitarismo. Así como a menudo el deber del soldado puede ser no pedir cuartel, a veces su deber es no darlo, y la compasión del hombre que se ha visto repetidamente en la nece-

sidad de someterse a este desagradable deber, difícilmente deje de sufrir una considerable disminución. Para su propio sosiego está muy dispuesto a aprender a subvalorar los males que suele verse obligado a infligir, y las situaciones que requieren las muestras más nobles de continencia, al imponer la necesidad de violar a veces la propiedad y a veces la vida de nuestro prójimo, siempre tienden a recortar y en demasiadas ocasiones a extinguir totalmente el sagrado respeto hacia ambas que es el fundamento de la justicia y la humanidad. De ahí la razón por la cual vemos a tantas personas de gran benevolencia que tienen un escaso autocontrol y que son indolentes y vacilantes, y que ante dificultades o riesgos se descorazonan fácilmente en los empeños más honorables; y por otro lado, a personas de suma continencia, a las que ningún obstáculo desalienta, ningún peligro desmaya, y que están permanentemente listas para las empresas más temerarias y desesperadas, pero que al mismo tiempo parecen endurecidas ante cualquier sentido de la justicia o la humanidad.

Cuando estamos solos tendemos a sentir con demasiada fuerza todo lo que nos concierne, a sobrevalorar los buenos oficios que podamos haber hecho y los daños que podamos haber sufrido, a estar demasiado eufóricos si nuestra suerte es buena y demasiado deprimidos si es mala. La conversación de un amigo nos hace sentir mejor, y la de un extraño mejor todavía. El hombre dentro del pecho, el espectador abstracto e ideal de nuestros sentimientos y conducta, exige a menudo ser despertado y preparado para su trabajo por la presencia del espectador real, y siempre es del espectador del que cabe prever la simpatía e indulgencia menores del que probablemente aprendamos la lección más cabal de autocontrol.

¿Padece usted una desgracia? No se lamente en la penumbra de la soledad, no regule su pena según la simpatía

indulgente de sus íntimos amigos; regrese tan pronto como pueda a la luz del mundo y la sociedad. Frecuente a extraños, personas que nada saben de su infortunio, ni les importa; ni siquiera eluda la compañía de sus enemigos: dése usted el placer de mortificar su maligno regocijo y hágales ver lo poco que está usted afectado por su calamidad y cómo la ha superado.

¿Está usted próspero? No limite el disfrute de su suerte propicia a su casa, a sus amigos, quizá a sus aduladores, que basan sobre su fortuna la esperanza de restablecer la propia. Frecuente a quienes son independientes de usted, que pueden apreciar el valor de su personalidad y su conducta, no el de su fortuna. No busque ni huya, no invada ni escape del contacto con quienes fueron antes sus superiores y que pueden resentir el comprobar que es usted uno de sus pares o quizá incluso un superior. La impertinencia de su orgullo quizá pueda convertir su compañía en demasiado desapacible, pero si no es así, puede usted estar seguro de que es la mejor compañía que puede tener, y si por la sencillez nada presuntuosa de su porte puede usted ganarse su favor y amabilidad, obtendrá así la prueba de que es usted suficientemente modesto y que en nada ha perdido la cabeza merced a su buena suerte.

Nunca tiende más a corromperse la rectitud de nuestros sentimientos morales como cuando el espectador indulgente y parcial está muy cerca y el indiferente e imparcial está muy lejos.

En lo tocante al proceder de una nación independiente con respecto a otra, los únicos espectadores indiferentes e imparciales son las naciones neutrales. Pero ellas se hallan a tan vasta distancia que casi no pueden verse. Cuando dos naciones entran en conflicto, el ciudadano de cada una presta poca atención a los sentimientos que las naciones extranjeras puedan abrigar con relación a su comportamiento. Toda su ambición estriba en cosechar la

aprobación de sus propios conciudadanos, y como todos están animados por las mismas pasiones hostiles que lo animan a él, jamás los complacerá tanto como si se enfurece e injuria a sus enemigos. El espectador parcial está cerca, el imparcial muy lejos. Por eso en la guerra y la negociación internacional las leyes de la justicia rara vez son observadas. La verdad y los tratos honestos son casi totalmente pasados por alto. Los tratados son violados y si se obtiene alguna ventaja con ello la violación prácticamente no deshonra al violador. El embajador que embauca al ministro de un país extranjero es admirado y aplaudido. El hombre justo que desdeña apropiarse o conferir ventaja alguna, pero que pensaría que es menos deshonroso concederla que quedársela, el hombre que en todas las transacciones privadas sería el más amado y apreciado, en esas transacciones públicas es tachado de necio e idiota, alguien que no sabe cómo hacer su trabajo, y siempre incurre en el menosprecio y a veces incluso en la ira de sus compatriotas. En la guerra no sólo se quebranta repetidamente el llamado derecho de las naciones sin que ello acarree deshonor alguno sobre el violador (a los ojos de sus conciudadanos, cuya opinión es lo único que le importa), sino que ese mismo derecho es en su mayor parte estipulado con escaso respeto por las reglas más sencillas y evidentes de la justicia. Una de estas reglas simples y manifiestas de la justicia es que los inocentes, aunque tengan alguna conexión o dependencia con los culpables (algo que quizá ellos no pueden evitar), no deben por tal razón sufrir o ser castigados por lo que hicieron los culpables. Pero en la guerra más injusta, lo habitual es que los únicos culpables sean el soberano o los gobernantes. Los súbditos son casi siempre perfectamente inocentes. Sin embargo, siempre que convenga a un enemigo público, los bienes de los ciudadanos pacíficos son arrebatados en la tierra o en el mar, sus propiedades son asoladas, sus casas incendiadas y ellos mis-

mos, si intentan ofrecer alguna resistencia, son asesinados o encarcelados; y todo esto es plenamente conforme al denominado derecho de las naciones.

La animosidad de las facciones hostiles, civiles o eclesiásticas, suele ser aún más furiosa que la de las naciones hostiles y su conducta recíproca es a menudo aún más atroz. Las que cabría llamar leyes de la facción se han promulgado por autores eminentes con una consideración todavía menor de las reglas de la justicia que el derecho de las naciones. El patriota más feroz jamás se ha planteado seriamente la pregunta de si hay que respetar a los enemigos públicos, los rebeldes y herejes, interrogantes que han solido ser vehementemente agitados por afamados doctores, tanto civiles como eclesiásticos. Supongo que no será necesario puntualizar que los rebeldes y los herejes son esos infelices que cuando las cosas alcanzan un cierto grado de violencia tienen la mala suerte de estar ubicados en la parte más débil. En un país enloquecido por las facciones, siempre quedan evidentemente unos pocos, y habitualmente muy pocos, que conservan su juicio no corrompido por la infección generalizada. Rara vez son más que individuos solitarios, desperdigados, sin influencia alguna y excluidos por su propia sinceridad de la confianza de las partes; aunque esas personas pueden ser las más sabias, resultan por ese mismo motivo las más insignificantes de la sociedad. Todas esas gentes son tratadas con desdén y escarnio, y normalmente detestadas por los fanáticos furiosos de ambas partes. Un genuino partidista odia y desprecia la sinceridad, y en verdad no hay vicio que lo descalifique tanto para la actividad partidaria como esa sola virtud. De ahí que el espectador imparcial, auténtico y respetado, nunca está tan lejos como en medio de la violencia y la cólera de facciones contendientes. Puede afirmarse que para esos bandos dicho espectador no existe en ninguna parte del mun-

do. Llegan incluso a imputar al gran Juez del universo sus propios prejuicios, y a menudo piensan que ese Ser Divino está animado por sus propias pasiones vengativas e implacables. En consecuencia, la facción y el fanatismo han sido con diferencia los mayores corruptores de los sentimientos morales.

Sólo añadiré a propósito del tema de la continencia que nuestra admiración por la persona que prosigue mostrando fortaleza y entereza bajo los infortunios más graves e inesperados siempre supone que su sensibilidad ante dichos reveses es muy aguda, y que dominarla y controlarla exige un esfuerzo muy grande. La persona absolutamente insensible ante el dolor físico no podría merecer aplauso alguno por el hecho de soportar la tortura con total paciencia y ecuanimidad. El hombre que ha nacido sin el miedo natural a la muerte no podría reivindicar mérito alguno por preservar su frialdad y presencia de ánimo en el medio de los peligros más pavorosos. Una de las extravagancias de Séneca fue argumentar que el hombre sabio de los estoicos era en este aspecto superior incluso a un Dios, que la seguridad del Dios era un logro de la naturaleza, que lo había eximido del sufrimiento, pero que la seguridad del hombre sabio era un logro suyo, derivado totalmente de sí mismo y sus propios esfuerzos.

La sensibilidad de algunas personas ante algunos objetos que las afectan inmediatamente es a veces tan aguda que convierte al autocontrol en un imposible. Ningún sentido del honor puede controlar las lágrimas de un hombre tan pusilánime que tiende a desmayarse o a caer en convulsiones ante cualquier peligro que se aproxime. Quizás quepa dudar que tal debilidad de los nervios, como ha sido denominada, pueda ser susceptible de alguna curación mediante un ejercicio paulatino y una disciplina apropiada. Lo que es evidente es que jamás debe ser utilizada y no se debe nunca confiar en ella.

4. De la naturaleza del autoengaño, y del origen y utilidad de las reglas generales

La perversión de la rectitud de nuestros juicios acerca de la corrección de nuestra conducta no siempre requiere que el espectador real e imparcial se halle a una enorme distancia. Cuando está cerca y presente, la violencia e injusticia de nuestras pasiones egoístas es a veces suficiente para inducir al hombre dentro del pecho a brindar un testimonio muy diferente del que las verdaderas circunstancias del caso están en condiciones de permitir.

En dos contextos distintos examinamos nuestro proceder y procuramos analizarlo como lo haría el espectador imparcial: primero, cuando estamos a punto de actuar; y segundo, después de haber actuado. En ambos casos nuestras perspectivas pueden ser muy sesgadas y tenderán a serlo tanto más cuanto más importante resulte el que no lo sean.

Cuando estamos a punto de actuar, la avidez de la pasión raramente nos permitirá prestar atención a lo que hacemos con la sinceridad de una persona indiferente.

Las violentas emociones que en ese momento nos sacuden alteran nuestra visión de las cosas. Incluso cuando tratamos de ponernos en el lugar de otro y observar los objetos que nos interesan a la luz bajo la que naturalmente él los consideraría, el ímpetu de nuestras pasiones constantemente nos hace regresar a nuestro sitio, donde todas las cosas aparecen magnificadas y desfiguradas por el amor propio. Sólo podemos obtener fugaces atisbos, si se me permite la expresión, de la manera en que esos objetos serían enfocados por otra persona, de la visión que tendría de los mismos; tales atisbos se esfuman en un momento y ni siquiera mientras duran resultan perfectamente precisos. Ni siquiera en ese instante podemos despojarnos por entero del calor y la vehemencia que nuestra situación concreta nos inspira, ni considerar lo que estamos a punto de hacer con la completa imparcialidad de un juez ecuánime. Por tal razón, como dice el padre Malebranche, todas las pasiones se justifican a sí mismas, y mientras las sintamos parecen razonables y proporcionadas a sus objetos.

Es verdad que cuando la acción se ha agotado y las pasiones que la instigaron se apaciguan, podemos asumir más fríamente los sentimientos del espectador indiferente. Lo que tanto nos interesó antes, se vuelve ahora casi tan indiferente a nuestros ojos como siempre lo fue a los suyos, y podemos examinar nuestro comportamiento con su sinceridad e imparcialidad. La persona de hoy ya no está agitada por las mismas pasiones que arrebataron a la persona de ayer, y no bien queda atrás el paroxismo de la emoción, de modo análogo a cuando sucede lo propio con el paroxismo de la congoja, ya podemos identificarnos, por así decirlo, con el hombre ideal dentro del pecho, y ver por nuestra cuenta en un caso nuestra situación y en el otro nuestra conducta con la mirada severa del espectador más imparcial. Mas ahora nuestros juicios son

por lo general de escasa importancia en comparación a lo que fueron antes, y frecuentemente darán lugar nada más que a un vano arrepentimiento y una infructuosa compunción, que no siempre nos salvarán de incurrir en errores parecidos en el futuro. Es tan desagradable pensar mal de nosotros mismos que solemos apartar los ojos de aquellas particularidades que podrían torcer ese juicio hacia lo desfavorable. Se dice que el cirujano más audaz es aquel al que no le tiembla la mano cuando practica una operación sobre su propia persona; a menudo resulta igualmente audaz el que no titubea en correr el velo misterioso de la autoilusión que le impide ver las deformidades de su propia conducta. Antes que contemplar nuestro proceder con un aspecto tan inaceptable, muchas veces tratamos, de forma tonta y pusilánime, de exasperar nuevamente esas pasiones injustas que antes nos habían descarriado; procuramos encender artificialmente nuestros viejos odios e irritar otra vez nuestros más olvidados rencores, llegamos a esforzarnos en esta empresa miserable, con lo que perseveramos en la injusticia meramente porque una vez fuimos injustos y porque nos da vergüenza y temor el constatar que así fue.

Así de parciales son las visiones de los seres humanos sobre la corrección de su comportamiento, tanto en el momento de actuar como después de hacerlo, y así de difícil les resulta el analizarla como lo haría cualquier espectador indiferente. Pero si juzgaran su proceder mediante una facultad especial, tal como se supone que es el sentido moral, si estuviesen dotados de un peculiar poder de percepción que distinguiera la belleza o fealdad de sus pasiones y afectos, como sus propias pasiones estarían más inmediatamente expuestas a la vista de esa facultad, las juzgaría con más precisión que las de otras personas, de las que sólo tendría una perspectiva más distante.

Este autoengaño, esta fatal debilidad de las personas, es

la fuente de la mitad de los desórdenes de la vida humana. Si nos viésemos como nos ven los demás, o como nos verían si lo supieran todo, la enmienda sería generalmente inevitable. En caso contrario no podríamos sostener la mirada.

Pero la naturaleza no ha dejado a esta tan importante debilidad sin remedio, ni nos ha abandonado por completo a los espejismos del amor propio. Nuestra continua observación de la conducta ajena nos conduce insensiblemente a formarnos una reglas generales sobre lo que es justo y apropiado hacer o dejar de hacer. Algunas acciones ajenas conmueven todos nuestros sentimientos naturales. Oímos a todos en nuestro derredor expresar una repugnancia análoga hacia ellas. Esto confirma más aún y hasta exaspera nuestro sentido natural de su monstruosidad. Comprobamos que las ponderamos de la forma acertada cuando vemos que otras personas lo hacen igualmente. Decidimos no ser nunca responsables de nada parecido, y no transformarnos jamás, por ninguna razón, en objetivos de esa universal reprobación. Y así naturalmente estipulamos para nosotros una regla general: es menester evitar todas las acciones que tienden a hacernos odiosos, despreciables o punibles, objetos de todos los sentimientos por los que tenemos el mayor pavor y aversión. Otras acciones, en cambio, originan nuestra aprobación, y todos en nuestro derredor manifiestan una misma opinión positiva sobre ellas. Todos anhelan honrarlas y premiarlas. Promueven todos los sentimientos que por naturaleza deseamos más intensamente: el amor, la gratitud, la admiración de los seres humanos. Ambicionamos realizar actos parecidos, y así naturalmente establecemos para nosotros una pauta general de otro tipo: hay que buscar cuidadosamente todas las oportunidades para obrar de esa forma.

Así se forman las reglas generales de la moral. Se basan

en última instancia en la experiencia de lo que en casos particulares aprueban o desaprueban nuestras facultades morales, nuestro sentido natural del mérito y la corrección. No aprobamos ni condenamos inicialmente los actos concretos porque tras el examen correspondiente resulten compatibles o incompatibles con una determinada regla general. Por el contrario, la regla general se forma cuando descubrimos por experiencia que todas las acciones de una cierta clase o caracterizadas por determinadas circunstancias son aprobadas o reprobadas. La persona que por vez primera asistió a un asesinato inhumano, perpetrado por avaricia, envidia o injusto rencor y cuya víctima para colmo fue alguien que amaba al asesino y confiaba en él, que fue testigo de la agonía postrera del moribundo, que lo oyó quejarse con su último suspiro más de la perfidia e ingratitud de su falso amigo que de la violencia que había sufrido, no tendría ocasión de concebir lo horrible de ese acto mediante la reflexión sobre que una de las reglas más sagradas de la conducta es la que prohíbe arrebatar la vida de un inocente, que ese caso era una patente violación de dicha regla, y por ende una acción altamente reprobable. Es evidente que su aborrecimiento de ese crimen surgiría instantáneamente y sería anterior a que se hubiese formulado una regla general semejante. La regla general que podría establecer después se basaría en el aborrecimiento que sintió necesariamente bullir en su propio pecho al pensar en esa acción y toda otra acción concreta del mismo tenor.

Cuando leemos en la historia o la literatura el relato de actos de generosidad o vileza, la admiración que concebimos por los primeros y el desprecio que sentimos por los segundos no derivan de que cavilemos sobre que hay ciertas normas de carácter general que declaran admirables todos los actos del primer tipo y despreciables todos los actos del segundo tipo. Antes bien, esas guías genera-

les se formulan todas a partir de la experiencia que hemos tenido acerca de los efectos que las acciones de diversa clase producen naturalmente en nosotros.

Una acción afable, una respetable, una horrible, son todas ellas acciones que naturalmente animan hacia la persona que las realiza el cariño, el respeto o el horror del espectador. Las reglas generales que determinan qué acciones son y no son objeto de cada uno de esos sentimientos no pueden establecerse de ninguna otra manera que no sea la observación de qué acciones de hecho los animan.

Es verdad que una vez que esas guías generales son formuladas, cuando ya son universalmente reconocidas y establecidas por los sentimientos confluyentes de los seres humanos, reiteradamente apelamos a ellas en tanto que patrones de juicio, al debatir sobre el grado de elogio o reproche que merecen ciertos actos de naturaleza complicada o dudosa. En tales ocasiones son citadas como el fundamento último de lo que es justo e injusto en la conducta humana, y esta circunstancia parece haber confundido a bastantes autores muy eminentes, que han diseñado sus sistemas de acuerdo con el supuesto de que los juicios originales de la humanidad con respecto al bien y al mal fueron estipulados como las sentencias de un tribunal judicial, considerando primero la regla general y después si abarca la acción concreta que se está considerando.

Esas reglas generales de conducta, una vez fijadas en nuestra mente por la deliberación sistemática, son de copiosa utilidad para corregir las tergiversaciones del amor propio con relación a lo que es justo y apropiado hacer en nuestro contexto particular. El hombre violentamente rencoroso, si escucha los dictados de esa pasión, probablemente considere que la muerte de su enemigo es sólo una pequeña compensación por el menoscabo que imagi-

na haber recibido, y que quizá no sea más que una muy ligera provocación. Pero sus observaciones de la conducta ajena le han enseñado lo horrorosas que son todas esas venganzas sanguinarias. Salvo que su educación haya sido muy singular, se ha ordenado a sí mismo como regla inviolable el abstenerse totalmente de realizarlas. La norma preserva su autoridad sobre él y lo vuelve incapaz de cometer ninguna violencia de esa suerte. No obstante, la furia de su temperamento puede ser tal que si fuera ésta la primera vez que considerase dicha acción, indudablemente habría decidido que era justa y propia, y que cualquier espectador imparcial la aprobaría. Pero la reverencia por la regla que la experiencia pasada ha grabado en él frena la impetuosidad de su pasión y lo ayuda a corregir los juicios demasiado sesgados que el amor propio le habría sugerido sobre lo que es apropiado hacer en ese contexto. Si se permite ser tan enajenado por la pasión como para quebrantar la regla, ni siquiera en ese caso puede destruir por completo el temor y el respeto con el que se ha habituado a considerarla. En el momento de actuar, en el instante en que la pasión alcanza su punto álgido, titubea y tiembla ante la idea de lo que está a punto de hacer, es secretamente consciente de que está quebrantando esas pautas de conducta que en sus horas de sosiego había decidido no infringir jamás, que siempre ha visto con la máxima desaprobación que las infrinjan otros, y cuya infracción su mente le presagia que pronto lo transformará en el objetivo de los mismos desagradables sentimientos. Antes de que adopte la fatal resolución final es atormentado por las agonías de la duda y la incertidumbre, es aterrorizado por la idea de violar una regla tan sagrada, y al mismo tiempo la vehemencia de sus deseos le urge e incita a quebrantarla. A cada instante cambia sus propósitos. Decide respetar el principio y no entregarse a una pasión que puede corromper lo que le resta de vida con los ho-

rrores de la vergüenza y el arrepentimiento, una calma momentánea se instala en su pecho, por la perspectiva de la seguridad y tranquilidad que disfrutará por decidir no exponerse a los azares de una conducta impropia. Pero inmediatamente la pasión renace y con furia renovada lo impulsa a cometer lo que un momento antes había decidido no hacer. Finalmente, rendido y perturbado por esas continuas vacilaciones, por una suerte de desesperación da el último paso, fatal e irrecuperable, y con el terror y el pasmo de quien huye de un enemigo se arroja a un precipicio donde con seguridad hallará una destrucción más ineluctable que la que cabría esperar de cualquier cosa que lo persiguiese. Así son sus sentimientos incluso en el momento de actuar, aunque entonces es indudablemente menos consciente de la impropiedad de su conducta de lo que será después. Una vez que su pasión es satisfecha y saciada empieza a contemplar lo que ha hecho desde el punto de vista desde el cual tenderán a verlo los demás, llega entonces a sentir realmente lo que había sólo previsto antes de modo muy imperfecto, y los aguijones del remordimiento y el arrepentimiento empiezan a agitarlo y a atormentarlo.

5. De la influencia y autoridad de las reglas generales, que son justamente consideradas como leyes divinas

La observancia de las reglas generales de conducta ya mencionadas es lo que recibe el apropiado nombre de sentido del deber, un principio de sobresaliente importancia en la vida humana y el único principio por el cual la mayoría de la humanidad puede orientar sus acciones. Muchas personas se han comportado de modo sumamente decente y durante toda su vida han evitado cualquier grado apreciable de culpa, y sin embargo quizá no han experimentado nunca el sentimiento sobre cuya corrección nosotros fundamos nuestra aprobación de su conducta sino que actuaron siguiendo meramente lo que detectaron que eran las reglas de comportamiento establecidas. El individuo que ha recibido grandes favores de otra persona puede sentir, por la frialdad natural de su temperamento, sólo un nivel muy pequeño del sentimiento de la gratitud. Pero si ha recibido una educación virtuosa se le habrá llamado la atención con frecuencia sobre cuán abominables resultan las acciones que denotan una

falta de ese sentimiento y cuán afables son las opuestas. Entonces, aunque su corazón carezca de la calidez de ese afecto agradecido, él tratará de obrar como si lo poseyera y procurará conferir a su patrono todas las consideraciones y atenciones que indicaría la más viva gratitud. Lo visitará con regularidad, se conducirá ante él respetuosamente, jamás se referirá a él sino con expresiones de la mayor estima y apuntará los numerosos favores que le debe. Y por añadidura aprovechará cuidadosamente cualquier oportunidad para retribuir apropiadamente los servicios prestados. Puede hacer todo esto sin ninguna hipocresía ni reprobable disimulo, sin ninguna pretensión egoísta de obtener nuevos favores y sin ninguna intención de embaucar ni a su benefactor ni al público. La motivación de sus actos puede no ser otra que la reverencia hacia la norma establecida de conducta, un deseo serio y fervoroso de conducirse en todos los aspectos de acuerdo con la ley de la gratitud. Del mismo modo, puede que una mujer no siempre sienta hacia su marido ese tierno aprecio que corresponde a la relación que existe entre ambos. Pero si ha sido virtuosamente educada, se afanará por actuar como si lo sintiera, por ser diligente, solícita, fiel y sincera, sin dejar de mostrar ninguna de las atenciones que el sentimiento del afecto conyugal le habría impulsado a prestar. Un amigo así, una esposa así, no son evidentemente los mejores de su clase, y aunque ambos puedan tener el mismo deseo formal y celoso de cumplir cabalmente su deber, fallarán sin embargo en muchas atenciones hermosas y delicadas, dejarán pasar muchas oportunidades de complacer que jamás habrían descuidado si hubiesen poseído el sentimiento que es propio de su situación. Mas aunque no sean los primeros de su clase, son sin embargo quizá los segundos, y si el respeto a las pautas generales de la conducta ha sido enérgicamente grabado en ellos, ninguno fallará en las partes más funda-

mentales de su deber. Sólo las personas de carácter más afortunado son capaces de adecuar con exacta perfección sus sentimientos y conducta a las diferencias mínimas de contexto y de actuar en todas las ocasiones con la corrección más delicada y precisa. El tosco barro con que está formado el grueso de la humanidad no puede ser labrado hasta una cumbre tan perfecta. Pero no hay persona a la que mediante la disciplina, la educación y el ejemplo no se le pueda inculcar un respeto a las reglas generales de forma tal que actúe en toda circunstancia con una aceptable decencia y que evite durante toda su vida cualquier grado considerable de reproche.

Sin este respeto sagrado a las normas generales, no se podría confiar demasiado en la conducta de nadie. Ahí radica la diferencia más esencial entre una persona de principios y de honor y el individuo más indigno. La primera se adhiere, en todas las ocasiones, firme y resueltamente a sus máximas, y mantiene durante toda su vida un mismo tenor de conducta. El segundo procede de forma cambiante y accidental, según que prevalezca el humor, la propensión o el interés. En realidad, son tales las desigualdades de humor a que están sometidos todos los seres humanos, que en ausencia de este principio la persona que en sus momentos de serenidad hace gala de la sensibilidad más delicada hacia la corrección de la conducta puede llegar a obrar absurdamente en las situaciones más frívolas, cuando no es posible atribuir su proceder a ninguna motivación seria. Supongamos que usted recibe la visita de un amigo cuando su humor hace que el recibirlo le resulte desagradable. En ese contexto la buena educación de su amigo puede parecer una impertinente intrusión, y si fuera a dar rienda suelta a lo que es entonces su visión de las cosas, aunque su temperamento es cortés usted se comportaría con él de forma fría y desdeñosa. Lo que hace que sea usted incapaz de tamaña grose-

ría es sólo el respeto a las reglas generales de urbanidad y hospitalidad, que la prohíben. La reverencia habitual que su experiencia pasada le ha enseñado a prestarles le permite actuar en todas las ocasiones de ese tipo con una corrección prácticamente idéntica, e impide que esas alteraciones temperamentales, a las que todas las personas están sujetas, influyan sobre su conducta de manera muy apreciable. Pero si hasta los deberes de la cortesía, tan sencillos de cumplir, y que uno difícilmente tiene ningún motivo grave para violar, serían tan repetidamente violados si no se atendiera a esos criterios generales ¿qué sucedería con los deberes de la justicia, la verdad, la castidad o la fidelidad, que a menudo son tan difíciles de cumplir y que puede haber motivos tan fuertes para violar? De la tolerable observancia de esos deberes depende la existencia misma de la sociedad humana, que se desmoronaría hecha añicos si el género humano no tuviese normalmente grabado un respeto hacia esas importantes reglas de conducta.

Este respeto es ampliado por una opinión obtenida primero por la naturaleza y confirmada después por el raciocinio y la filosofía: que dichas reglas importantes de moralidad son mandamientos y leyes de la Deidad, que finalmente premiará a quienes las obedezcan y castigará a quienes las transgredan.

Pienso que esta opinión o idea parece grabada primero por la naturaleza. Los seres humanos llegan naturalmente a adscribir todos sus sentimientos y pasiones a esos entes misteriosos, sean lo que fueren, que en cualquier país resulten ser los objetos de temor religioso. No tienen forma de ni pueden atribuirlos a ninguna otra cosa. Esas inteligencias desconocidas, que imaginan pero no ven, deben necesariamente estar formadas en algún sentido a semejanza de las inteligencias que ellos conocen. Durante la ignorancia y oscuridad de la superstición pagana, el género humano formó las ideas sobre sus divinidades con tan

poca delicadeza que les atribuyó indiscriminadamente todas las pasiones de la naturaleza humana, sin exceptuar las que menos honran a nuestra especie, como la lujuria, la codicia, la avaricia, la envidia, la venganza. No podían dejar, por ende, de asignar a esos seres, la excelencia de cuya naturaleza seguían admirando, los sentimientos y cualidades que constituyen los grandes adornos de la humanidad y que parecen elevarla hacia la perfección divina: el amor a la virtud y la beneficencia y el aborrecimiento del vicio y la injusticia. La persona ultrajada invocaba a Júpiter para que fuese testigo del agravio sufrido, y no dudaba de que dicho ser divino lo contemplaría con la misma indignación que animaría al peor de los hombres que asistiera a la perpetración de una injusticia. El individuo autor del ultraje se sentía el objetivo idóneo de la ira y el rencor de los seres humanos, y sus temores naturales lo llevaban a imputar los mismos sentimientos a esos seres majestuosos cuya presencia no podía eludir y cuyo poder no podría resistir. Esos temores, esperanzas y sospechas naturales fueron propagados por la simpatía y confirmados por la educación, y así los dioses fueron universalmente representados y se los creyó los remuneradores del humanitarismo y la misericordia, y los vengadores de la perfidia y la injusticia. De ese modo la religión, incluso en su forma más ruda, sancionó las reglas de la moralidad mucho antes de la era del razonamiento elaborado y la filosofía. El que los pavores religiosos promulgaran así el sentido natural del deber resultaba demasiado importante para la felicidad de la humanidad como para que la naturaleza abandonara el asunto a la lentitud e incertidumbre de las disquisiciones filosóficas.

Cuando esas disquisiciones tuvieron lugar, confirmaron aquellas primitivas anticipaciones de la naturaleza. Dondequiera que supongamos se fundan nuestras facultades morales, si sobre una cierta modificación de la

razón, algún instinto original llamado sentido moral, o sobre algún otro principio de nuestra naturaleza, es indudable que las tenemos para orientar nuestro comportamiento en esta vida. Portan las señales más nítidas de esta autoridad, que denota que fueron establecidas en nosotros para ser árbitros supremos de nuestros actos, vigilar todos nuestros sentidos, pasiones y apetitos, y juzgar en qué medida cada uno de ellos debe ser complacido o restringido. Nuestras facultades morales no son en absoluto, como algunos han pretendido, iguales en este sentido a las demás facultades y apetitos de nuestra naturaleza, sin más derecho a limitar a estos últimos que el de éstos a limitarlas a ellas. Ninguna facultad o principio de acción juzga a ningún otro. El amor no juzga al rencor, ni éste al amor. Ambas pasiones serán opuestas pero no se puede decir con propiedad que se aprueban o desaprueban recíprocamente. El oficio particular, empero, de las facultades que estamos considerando es juzgar, conferir aplausos o críticas sobre todos los demás principios de nuestra naturaleza. Pueden ser consideradas como una suerte de sentido cuyos objetos son esos principios. Todo sentido es supremo sobre sus propios objetos. No hay apelación al ojo con respecto a la belleza de los colores, ni al oído con relación a la armonía de los sonidos, ni al gusto en lo tocante a lo agradable de los sabores. Cada uno de esos sentidos juzga en última instancia sobre sus propios objetos. Todo lo que satisface al gusto es sabroso, lo que place al ojo es bonito y lo que conforta al oído es armonioso. La esencia misma de cada una de esas cualidades radica en que están preparadas para complacer el sentido al que se dirigen. De la misma manera corresponde a nuestras facultades morales el determinar cuándo el oído ha ser confortado, cuándo el ojo deberá ser complacido, cuándo el gusto habrá de ser satisfecho, cuándo y en qué medida a cualquier otro principio de nuestra naturaleza

se le debe dar rienda suelta o hay que constreñirlo. Lo que es grato a nuestras facultades morales es justo, recto y apropiado que se haga; y lo contrario es incorrecto, injusto e inapropiado. Los sentimientos que aprueban son honorables y decentes; los contrarios son deshonrosos e indecentes. Las propias palabras: bien, mal, correcto, incorrecto, honroso, deshonroso, sólo refieren lo que agrada o desagrada a dichas facultades.

Como es claro que se pretendió que ellas fueran los principios gobernantes de la naturaleza humana, las reglas que prescriben han de ser consideradas como mandamientos y leyes divinas, promulgadas por esos vicegerentes que han establecido dentro de nosotros. Todas las normas generales son comúnmente denominadas leyes; así, las reglas generales que siguen los cuerpos en la comunicación del movimiento se llaman leyes motrices. Pero las pautas generales que siguen nuestras facultades morales al aprobar o condenar cualquier sentimiento o acción que se someta a su examen pueden ser consideradas leyes con mucha más propiedad. Se parecen mucho más a las leyes propiamente dichas, las normas generales que el soberano promulga para orientar el proceder de sus súbditos. Igual que ellas, son reglas que dirigen la libre actuación de las personas: con mayor certeza son prescritas por un superior legítimo y también vienen acompañadas de premios y castigos. Esos vicegerentes de Dios que tenemos dentro de nosotros jamás dejan de castigar su quebrantamiento con los tormentos de la vergüenza interior y la autocondena, y en cambio siempre retribuyen la obediencia con la paz de espíritu, el contento y la autosatisfacción.

Otras innumerables consideraciones sirven para confirmar la misma conclusión. La felicidad de los seres humanos, así como la de todas las demás criaturas racionales, parece haber sido el propósito original del Autor de la

naturaleza que les dio el ser. Ningún otro fin es digno de esa sabiduría suprema y benignidad divina que necesariamente le asignamos; esta opinión, a la que arribamos por la abstracta consideración de sus infinitas perfecciones, es aún más confirmada por el examen de las obras de la naturaleza, cuya intención parece siempre la promoción de la felicidad y la protección frente a la desgracia. Al obrar conforme a los dictados de nuestras facultades morales, necesariamente buscamos los medios más efectivos para promover la felicidad de la humanidad y por ello cabe argumentar que en algún sentido cooperamos con la Deidad y ayudamos en la medida de nuestras posibilidades al plan de la providencia. Si actuamos de otra manera en alguna medida obstaculizamos la estrategia que el Autor de la naturaleza ha diseñado para la felicidad y perfección del mundo, y en alguna medida nos declaramos, por así decirlo, enemigos de Dios. De ahí que naturalmente esperamos su favor y recompensa extraordinarios en un caso, y nos espanta su venganza y castigo en el otro.

Existen además muchas otras razones y muchos otros principios naturales que tienden a confirmar e inculcar la misma sana doctrina. Si consideramos los criterios generales por los cuales la prosperidad y la adversidad exteriores son habitualmente distribuidas en esta vida, comprobaremos que a pesar del desorden que parece reinar entre las cosas de este mundo, incluso aquí cada virtud encuentra naturalmente su retribución correspondiente, con la recompensa más idónea para estimularla y animarla; y esto es tan evidente que se requiere una confluencia muy extraordinaria de acontecimientos para frustrarla totalmente. ¿Cuál es la remuneración más adecuada para estimular el trabajo, la prudencia y la circunspección? El éxito en las empresas. ¿Y es acaso posible que en toda una vida esas virtudes fracasen en conseguirlo? La riqueza y los honores externos son su premio más apropiado, y es

una recompensa que difícilmente dejen de adquirir. ¿Cuál es la retribución más adecuada por impulsar la práctica de la verdad, la justicia y el humanitarismo? La confianza, estima y afecto de quienes nos rodean. El humanitarismo no desea ser insigne sino ser amado. La verdad y la justicia no se regocijan en las riquezas sino en ser confiadas y creídas, recompensas que tales virtudes casi siempre consiguen. Por circunstancias muy extraordinarias e infelices una buena persona puede ser sospechosa de un delito del que es totalmente incapaz, y ser por ello muy injustamente expuesta durante el resto de su vida al horror y aversión de la humanidad. Por un accidente de este tenor puede decirse que lo pierde todo, pese a su integridad y su justicia, de igual manera que una persona cautelosa, a pesar de su máxima circunspección, puede hundirse en la ruina a causa de un terremoto o una inundación. Los accidentes del primer tipo, empero, son quizá más raros y aún más opuestos al curso normal de las cosas que los del segundo, y sigue siendo válido que la práctica de la verdad, la justicia y el humanitarismo es un método seguro y casi infalible para adquirir las virtudes a las que básicamente apuntan: la confianza y el aprecio de quienes nos rodean. Una persona puede ser muy fácilmente tergiversada en lo que respecta a un acto concreto, pero no es posible que lo sea con relación al tenor general de su comportamiento. Puede creerse que un inocente ha hecho algo malo, aunque no es frecuente que ocurra. Por el contrario, la opinión establecida sobre la inocencia de su proceder nos llevará a menudo a absolverlo cuando en realidad es culpable, a pesar de una fuerte presunción en su contra. De la misma forma, un truhán puede eludir la crítica o incluso granjearse el aplauso por una bellaquería en la que su proceder no es comprendido. Pero una persona no puede comportarse sistemáticamente de una manera sin ser universalmente reconocida por ello, y no será con

frecuencia sospechosa de culpa cuando en realidad es por completo inocente. Y en la medida en que el vicio y la virtud pueden ser sancionados o premiados por los sentimientos y opiniones de los seres humanos, resulta que en el curso normal de las cosas ambos tropiezan incluso aquí con algo más que una justicia precisa e imparcial.

Aunque las reglas generales por las que la prosperidad y la adversidad resultan comúnmente distribuidas, cuando son consideradas de esta manera desapasionada y filosófica, parecen perfectamente ajustadas a la situación de la humanidad en esta vida, no son en absoluto ajustadas a algunos de nuestros sentimientos naturales. Nuestro apego natural y admiración hacia algunas virtudes es tal que nos gustaría derramar sobre ellas toda suerte de honores y recompensas, incluso los que admitimos que corresponden a otras cualidades que no siempre acompañan a esas virtudes. Por otro lado, nuestro rechazo a algunos vicios es tal que deseamos arrojar sobre ellos toda suerte de desgracias y desastres, sin exceptuar aquellas que son consecuencia natural de cualidades muy dispares. La magnanimidad, la liberalidad y la justicia atraen tanta admiración que deseamos verlas coronadas con riqueza, poder y honores de toda clase, que son efectos naturales de la prudencia, la laboriosidad y la dedicación, cualidades éstas con las que dichas virtudes no están inseparablemente conectadas. El fraude, la falsedad, la brutalidad y la violencia, por otra parte, avivan en cada pecho humano tanto desprecio y aborrecimiento que nuestra indignación se revuelve al comprobar que poseen los beneficios que en algún sentido puede decirse que merecen por la diligencia y el esfuerzo que a veces los acompañan. El truhán laborioso cultiva la tierra; la buena persona indolente la deja sin cultivar. ¿Quién debe quedarse con la cosecha, quién pasará hambre y quién nadará en la abundancia? El curso natural de las cosas decide en favor del truhán,

mientras que los sentimientos naturales de la humanidad apoyan a la persona virtuosa. Según la opinión humana las buenas cualidades del primero son muy exageradamente recompensadas con las ventajas que tienden a procurarle, mientras que las omisiones de la segunda son muy exageradamente penalizadas por la miseria que naturalmente tienden a producirle. Y las leyes humanas, las consecuencias de los sentimientos humanos, confiscan la vida y las propiedades del traidor laborioso y prudente, y premian con extraordinarias recompensas la fidelidad y el espíritu cívico del buen ciudadano imprevisor y negligente. Así dirige la naturaleza al hombre para que en alguna medida corrija la distribución de los bienes que ella misma habría realizado en otras circunstancias. Las reglas que para este propósito lo impulsa a cumplir son distintas de las que ella misma observa. Ella confiere a cada virtud y a cada vicio el premio o castigo más apropiado para animar la primera y desanimar el segundo. Está orientada por esa exclusiva consideración y presta escasa atención a los diversos grados de mérito y de demérito que parezcan poseer para los sentimientos y pasiones del género humano. El hombre, por el contrario, sólo atiende a esto último, y procura hacer que el estado de cada virtud guarde una proporción exacta con el grado de aprecio y estima, y el de cada vicio con el grado de desdén y aborrecimiento, con el que él mismo los juzga. Las reglas que sigue la naturaleza son apropiadas para ella y las que sigue el hombre lo son para él, pero ambas están calculadas para promover el mismo gran fin, el orden del mundo y la perfección y felicidad de la naturaleza humana.

Pero aunque el ser humano altera de ese modo la distribución de las cosas que los acontecimientos naturales habrían producido por sí solos, aunque, como los dioses de los poetas, él se interpone constantemente por medios extraordinarios para favorecer la virtud y conspirar contra

el vicio, y como ellos intenta desviar la flecha que apunta a la cabeza del probo y acelerar la espada destructora que se alza en contra del malvado, no puede en absoluto hacer que la suerte de ambos resulte adecuada a sus propios sentimientos y deseos. El curso natural de las cosas no puede ser totalmente controlado por los impotentes afanes del hombre: la corriente es demasiado rápida y demasiado poderosa como para que pueda interrumpirla, y aunque las reglas que la dirigen fueron estipuladas con los mejores y más sabios propósitos, a veces generan efectos que escandalizan todos sus sentimientos naturales. El que un grupo numeroso de personas prevalezca sobre uno reducido, el que quienes acometen una empresa con previsión y toda la preparación necesaria prevalezcan sobre quienes se les oponen sin haberlo hecho así, y el que cada fin deba ser alcanzado sólo por los medios que la naturaleza ha establecido para lograrlo, parece una regla no sólo necesaria e inevitable en sí misma sino incluso útil y adecuada para suscitar la laboriosidad y la consideración de la especie humana. Pero cuando, como consecuencia de esta regla, la violencia y los ardides prevalecen sobre la sinceridad y la justicia ¡cuánta indignación excita en el pecho de cada espectador, cuánta aflicción y compasión por los sufrimientos del inocente, cuán furioso enojo contra el éxito del opresor! Estamos a la par dolidos y encolerizados por el mal que se ha hecho, pero a menudo comprobamos que no está en nuestra mano el repararlo. Cuando perdemos por ello la esperanza de encontrar una fuerza en la tierra que pueda poner coto a la victoria de la injusticia, naturalmente apelamos al cielo y confiamos en que el gran Autor de nuestra naturaleza ponga en práctica de ahí en adelante todo lo que los principios que nos ha dado para dirigir nuestra conducta nos compelían a acometer aquí, que pueda completar el plan que él mismo nos ha enseñado a comenzar y que en una vida futura

dará a cada uno según lo que haya hecho en este mundo. De tal manera llegamos a creer en un estado futuro, no sólo por las esperanzas y temores de la naturaleza humana sino por los mejores y más nobles principios que le corresponden, por el amor a la virtud y por la execración del vicio y la injusticia.

El elocuente y filosófico obispo de Clermont, con esa apasionada y exageradora fuerza de la imaginación que a veces parece vulnerar las fronteras del decoro, dice lo siguiente: «¿Es propio de la grandeza de Dios el dejar al mundo que ha creado en un desorden tan universal, el ver que el perverso domina casi siempre al justo, que el inocente es destronado por el usurpador, que el padre se convierte en víctima de la ambición de un hijo desnaturalizado, que el marido expira bajo el golpe de una esposa bárbara e infiel? ¿Debería Dios contemplar estos tristes acontecimientos desde las cumbres de su grandeza como si fueran una fantástica diversión y no entrometerse para nada en ellos; porque es grande, debería ser débil, injusto o bárbaro; porque los hombres son insignificantes, debería permitirse que fueran disolutos sin sanción o virtuosos sin recompensa? ¡Oh, Señor! Si tal es la naturaleza de tu Ser Supremo, si eres realmente tú a quien adoramos bajo estas pavorosas ideas, no puedo reconocerte ya como padre, protector, confortador de mi pesar, soporte de mi flaqueza y recompensador de mi fidelidad. En tal caso no serías más que un tirano indolente y mítico, que sacrifica la raza humana a su insolente vanidad y que la ha extraído de la nada sólo para entretener su ocio o su capricho».

Cuando las reglas generales que determinan el mérito y el demérito de los actos llegan de ese modo a ser consideradas como las leyes de un Ser todopoderoso, que vigila nuestra conducta y que en una vida del porvenir retribuirá su observancia y penalizará su incumplimiento, necesa-

riamente adquieren merced a esta consideración una nueva santidad. Nadie que crea en la existencia de la Deidad dudará de que nuestro respeto a su voluntad debería ser la norma suprema de nuestro comportamiento. La sola idea de desobedecer parece implicar la incorrección más espantosa. ¡Qué vano y absurdo sería para el ser humano oponerse o ignorar los mandamientos que le fueron dictados por la Sabiduría Infinita y el Poder Infinito! Qué antinatural, qué impíamente ingrato sería no reverenciar los preceptos que le fueron prescritos por la bondad infinita de su Creador, incluso aunque su violación no comportara castigo alguno. Aquí también el sentido de la corrección está bien amparado por las más intensas motivaciones del propio interés. La idea de que por más que escapemos de la mirada humana o estemos fuera del alcance de la sanción humana, perpetuamente estamos bajo la mirada y expuestos al castigo de Dios, el egregio vengador de la injusticia, es un motivo capaz de domeñar las pasiones más obstinadas, al menos en quienes por una constante reflexión se han familiarizado con esa idea.

Así es como la religión refuerza nuestro sentido natural del deber y por esa razón los seres humanos están generalmente dispuestos a confiar mucho en la honradez de quienes parecen sumamente imbuidos de sentimientos religiosos. Imaginan que esas personas actúan con una restricción añadida a las que regulan la conducta de los demás. Piensan que la atención a la corrección de los actos además de a la reputación, la atención al aplauso de su propio pecho además del de los otros, son impulsos que tienen idéntica influencia sobre la persona religiosa que sobre la seglar. Pero la primera tiene un freno adicional y nunca actúa voluntariamente sino como si estuviese en presencia de ese Gran Superior que finalmente la recompensará de acuerdo con lo que haya hecho. Por eso se deposita una mayor confianza en la regularidad y rectitud

de su proceder. Y el mundo indudablemente juzga con acierto en este respecto al asignar una doble confianza en la rectitud del proceder de la persona religiosa, siempre y cuando los principios naturales de la religión no sean corrompidos por el celo faccioso y partidista de alguna indigna conspiración, siempre que el primer deber que exijan sea el cumplimiento de todas las obligaciones morales, siempre que no se instruya a las personas para que consideren que las observancias frívolas son deberes más perentorios de la religión que los actos de justicia y beneficencia, y que imaginen que mediante sacrificios, ceremonias y fútiles súplicas pueden negociar con la Deidad a cambio de la trapacería, la perfidia y la violencia.

6. En qué casos el sentido del deber ha de ser el único principio de nuestra conducta y en qué casos han de concurrir también otras motivaciones

La religión proporciona motivos tan vigorosos para el ejercicio de la virtud, y nos protege de las tentaciones del vicio con frenos tan poderosos, que muchos supusieron que los principios religiosos eran las únicas motivaciones laudables de la conducta. No deberíamos, aseguraban, retribuir por gratitud ni castigar por resentimiento, no deberíamos por afecto natural proteger el desamparo de nuestros hijos ni asistir a nuestros padres cuando están enfermos. Todos los afectos hacia objetivos concretos deberían ser extinguidos en nuestro corazón y un solo gran afecto tomaría el lugar de todos ellos: el amor a la Deidad, el deseo de ser admisibles para ella y de orientar nuestro comportamiento en todos los aspectos de acuerdo a su voluntad. No deberíamos ser agradecidos por gratitud, ni caritativos por humanitarismo, no deberíamos tener espíritu cívico por amor a nuestro país ni ser desprendidos y justos por amor a la humanidad. El único principio y motor de nuestra conducta en el cumplimien-

to de todos esos deberes ha de ser la noción de que Dios nos ha mandado cumplirlos. No inspeccionaré aquí esta doctrina minuciosamente; sólo observaré que no cabría esperar que la encontrásemos siendo defendida por ninguna secta que profesara una religión en la cual el primer precepto es amar a Dios nuestro Señor con todo nuestro corazón, toda nuestra alma y toda nuestra fuerza, y el segundo es amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos; y nos amamos a nosotros mismos por nuestra cuenta, no meramente porque alguien nos lo ordene. El que el sentido del deber haya de ser el único principio de nuestro comportamiento no es en ningún caso el precepto del cristianismo, sino que debería ser el principio rector y director, como lo indica la filosofía y en realidad el sentido común. Puede plantearse, entonces, en qué casos nuestras acciones han de provenir fundamental o exclusivamente de un sentido del deber, o del respeto a las reglas generales, y en qué casos otro sentimiento o afecto ha de concurrir y ejercer una influencia sobresaliente.

La decisión sobre esta cuestión, que quizá no pueda establecerse con mucha precisión, dependerá de dos circunstancias distintas; primera, de lo naturalmente agradable o desagradable del sentimiento o afecto que nos impulsaría a una acción independientemente de cualquier consideración a reglas de carácter general; y segundo, de la precisión y exactitud, o de la imprecisión e inexactitud de las reglas mismas.

I. Dependerá en primer lugar, entonces, de lo naturalmente grato o ingrato del afecto mismo el grado en que nuestras acciones procederán de él o lo harán por entero del cumplimiento de la regla general. I-

Todos los actos honorables y admirados a los que nos compelen los afectos benevolentes deben proceder tanto de las propias pasiones como de cualquier considera-

ción de los criterios generales del comportamiento. Un benefactor no creerá que se le paga con la misma moneda cuando el individuo al que ha conferido sus buenos oficios lo recompensa meramente por un frío sentido del deber y sin afecto alguno hacia su persona. Un marido está insatisfecho con la más sumisa de las esposas si piensa que su conducta está animada sólo por el principio del respeto que su posición exige. Aunque el hijo no falle en ninguno de los oficios del deber filial, si carece de la afectuosa reverencia que tan propio resulta que sienta, el padre puede con justicia quejarse por su indiferencia. Tampoco estaría un hijo satisfecho con un padre que cumpliese con todos los deberes de su posición pero que no tuviese nada de ese cariño paternal que cabría esperar de él. Con relación a todos estos afectos benévolos y sociales es agradable ver al sentido del deber más bien frenándolos que animándolos, más bien impidiendo que hagamos demasiado que empujándonos a hacer lo que debiéramos. Nos complace ver a un padre obligado a controlar su propia ternura, un amigo forzado a limitar su generosidad natural, una persona que ha recibido un favor obligada a restringir la gratitud demasiado pletórica de su temperamento.

La máxima contraria rige con respecto a las pasiones malévolas y antisociales. Debemos premiar por la gratitud y generosidad de nuestros corazones, sin renuencia alguna y sin ser forzados a deliberar sobre cuán correcto es recompensar. Pero siempre debemos ser remisos a castigar, y hacerlo más por un sentido de la corrección del castigo que por ninguna salvaje predisposición a la venganza. Nada es más honroso que el comportamiento de una persona que resiente los mayores ultrajes más por un sentido de que merecen y son los objetos propios del enojo que porque ella misma experimente las furias de esa inaceptable pasión; una persona que, igual que un juez, sólo atiende a la regla general, que determina qué vengan-

za es menester para cada agravio en particular; que, al ejecutar esa regla, siente menos por lo que ha sufrido que por lo que el culpable está a punto de sufrir; que, aunque iracunda, no olvida la misericordia y está dispuesta a interpretar la regla de la manera más suave y favorable, y a permitir todos los eximentes que la más sincera humanidad podría admitir, de modo coherente con el buen sentido.

Ya ha sido observado [parte I, sec. II, cap. 5] que las pasiones egoístas se ubican en otros aspectos en una especie de posición intermedia entre los afectos sociales y los antisociales, y lo mismo les sucede aquí. La persecución de los objetivos del propio interés en todos los casos normales, pequeños y vulgares, debería fluir de un respeto a las reglas generales que prescriben tal conducta, más que de ninguna pasión por los objetivos mismos, pero en ocasiones más relevantes y extraordinarias seríamos torpes, insípidos e indecorosos si los objetivos mismos no nos animaran con un grado de pasión notable. El anhelar o el urdir tramas para conseguir o ahorrar un solo chelín degradaría al empresario más vulgar a los ojos de todos sus vecinos. Aunque sus circunstancias fueran miserables, no debe aparecer en su conducta ninguna atención a tan insignificantes asuntos por los asuntos mismos. Puede que su situación demande la administración más severa y la aplicación más estricta, pero cada ejercicio concreto de esa organización y aplicación debe derivarse no de una atención a ese ahorro o beneficio en particular sino a la regla general que prescribe para él con el máximo rigor ese modo de actuar. Su parsimonia de hoy no debe provenir de un deseo de los tres peniques concretos que ahorrará gracias a ella, ni su labor en su tienda de una pasión por los diez peniques que obtendrá por ella; tanto la una como la otra deberán proceder tan sólo del respeto a la regla general que prescribe con inexorable severidad ese estilo de comportamiento en todas las personas de su

profesión. Ahí estriba la diferencia entre el carácter de un avaro y el de una persona de estricta economía y aplicación. El uno está anhelante sobre pequeñas cosas por las cosas mismas; la otra les presta atención exclusivamente como consecuencia del esquema vital que se ha trazado.

El caso es bastante diferente con los objetos más extraordinarios e importantes del propio interés. Una persona parecerá mezquina si no los persigue con algún ahínco por ellos mismos. Despreciamos al príncipe que no está ansioso por conquistar o defender una provincia. Poco respeto nos inspira el caballero que no se esfuerza por obtener una propiedad o incluso un puesto relevante, cuando puede lograrlos sin vileza ni injusticia. Un parlamentario que no muestre interés por su propia elección es abandonado por sus compañeros en tanto que indigno de su amistad. Incluso un empresario será considerado poca cosa por sus colegas si no se afana por conseguir lo que ellos llaman un trabajo extraordinario, o un beneficio fuera de lo común. Ese espíritu animoso constituye la diferencia entre un hombre emprendedor y un hombre de sosa mediocridad. Las grandes metas del propio interés, cuya pérdida o adquisición modifica bastante el rango de la persona, son los objetivos de la pasión apropiadamente denominada ambición, una pasión que cuando se mantiene dentro de las fronteras de la prudencia y la justicia es siempre admirada en el mundo, y a veces incluso ostenta una cierta grandeza irregular que deslumbra la imaginación cuando traspasa los límites de ambas virtudes, y resulta no sólo injusta sino extravagante. De ahí la admiración general hacia los héroes y los conquistadores e incluso los estadistas cuyos planes han sido audaces y colosales, pero no han tenido nada de justicia, como los de los cardenales de Richelieu y de Retz. Los objetos de la avaricia y la ambición sólo difieren en su dimensión. Un

avaro está tan furioso sobre medio penique como una persona ambiciosa lo está sobre la conquista de un reino.

II. En segundo lugar, el grado en que nuestra conducta ha de proceder por entero de un respeto a las reglas generales dependerá en parte de la precisión y exactitud, o de la imprecisión e inexactitud de las reglas mismas.

Las normas generales de casi todas las virtudes, las pautas generales que determinan cuáles son los oficios de la prudencia, la caridad, la liberalidad, la gratitud, la amistad, son en muchos aspectos flexibles e imprecisas, están abiertas a numerosas excepciones y requieren tantas modificaciones que apenas es posible regular nuestra conducta sólo en conformidad con ellas. Las proverbiales máximas comunes de la prudencia, fundadas en la experiencia universal, son probablemente las mejores guías generales que se puedan estipular sobre ella. Pero el pretender una adhesión muy estricta y literal a las mismas sería evidentemente la pedantería más absurda y ridícula. De todas las virtudes que acabo de mencionar, la gratitud es quizá la que tiene reglas más precisas y que admiten menos excepciones. El retornar tan pronto como nos sea posible un valor igual y si se puede superior al de los servicios que nos han prestado parece una pauta bastante sencilla, y no susceptible de casi ninguna excepción. Pero un examen superficial demuestra que esta pauta resulta en sumo grado indefinida e imprecisa, y abierta a diez mil excepciones. Si un benefactor de usted lo atendió cuando estaba enfermo ¿debe usted hacer lo propio cuando él sufra una enfermedad o puede cumplir con la obligación de la gratitud mediante una compensación de otro tipo? Si debe usted atenderlo ¿por cuánto tiempo debe hacerlo, durante el mismo lapso en que él lo atendió a usted o un lapso mayor, y si es así cuánto mayor? Si un amigo suyo le prestó dinero cuando usted estaba en un apuro ¿debe

usted prestarle dinero cuando él lo necesite? ¿Cuánto debe prestarle y cuándo, hoy, mañana o el mes próximo, y por cuánto tiempo? Es evidente que no puede establecerse una regla general a través de la cual se pueda ofrecer una respuesta exacta en todos los casos a todos esos interrogantes. La diferencia entre la personalidad del otro y la suya, entre sus circunstancias y las suyas, puede ser tal que usted resulte perfectamente agradecido y con justicia rehúse prestarle medio penique; y en cambio puede usted estar dispuesto a prestarle o incluso regalarle diez veces la suma que él le prestó y sin embargo ser justamente acusado de la ingratitud más tenebrosa y de no haber cumplido ni la centésima parte de su obligación. Como los deberes de la gratitud son quizá los más sagrados de todos los que nos prescriben las virtudes benéficas, así también las pautas generales que los determinan son, como apunté antes, las más precisas. Las que determinan las acciones demandadas por la amistad, la humanidad, la hospitalidad, la generosidad, son aún más vagas e indefinidas.

Existe empero una virtud cuyas normas generales establecen con la mayor exactitud todos los actos externos que requiere. Esta virtud es la justicia. Las reglas de la justicia son precisas en un altísimo grado y no admiten más excepciones o modificaciones que las que puedan ser determinadas de forma tan precisa como las reglas mismas, y que en realidad generalmente fluyen de sus mismos principios. Si yo debo a una persona diez libras, la justicia exige que le devuelva exactamente diez libras, bien en el momento acordado o cuando esa persona lo demande. Lo que debo hacer, cuánto, cuándo y dónde debo hacerlo, toda la naturaleza y las particularidades de la acción prescrita, todo ello está precisamente fijado y determinado. Por consiguiente, aunque pueda ser torpe o pedante el pretender una adhesión demasiado estricta a las pautas comunes de la prudencia o la generosidad, no

hay pedantería alguna en seguir fielmente los criterios de la justicia. Por el contrario, se les debe el respeto más sacrosanto, y los actos que esta virtud requiere nunca son realizados con mayor propiedad que cuando el motivo fundamental para acometerlos es un respeto reverencial y religioso hacia las reglas generales que los ordenan. En la práctica de las demás virtudes, nuestro proceder debe orientarse por una determinada idea de la corrección, una cierta predilección por un tenor particular de comportamiento, más que por la consideración a una máxima o norma específica, y debemos atender a la finalidad y fundamento de la regla más que a la regla misma. Pero con la justicia ocurre lo contrario: la persona que en este aspecto tiene menos miramientos y adhiere con la inmutabilidad más obstinada a las normas generales mismas es la más recomendable y la más confiable. Aunque la finalidad de las reglas de la justicia sea el impedir que dañemos a nuestro prójimo, puede ser a menudo un delito el violarlas aunque podamos argumentar algún pretexto según el cual esa violación particular no causaría lesión alguna. Un hombre se torna un villano en el momento en que empieza con argucias de esa guisa, aunque sólo lo haga en su corazón. En el instante en que piensa en apartarse de la adhesión más firme y efectiva a lo que esos inviolables preceptos le prescriben, ya no se puede confiar en él y nadie puede predecir hasta qué extremos de iniquidad podrá llegar. El ladrón imagina que no hace nada malo cuando roba a los ricos lo que supone no echarán de menos y que posiblemente ni siquiera se enteren de que les ha sido sustraído. El adúltero no piensa que hace mal cuando corrompe a la mujer de su amigo, siempre que ponga su intriga a buen recaudo de las sospechas del marido y no perturbe la paz de la familia. Una vez que empezamos a entregarnos a tales sutilezas, no hay monstruosidad tan brutal que no podamos perpetrar.

Las reglas de la justicia pueden ser comparadas con de la gramática; las reglas de las demás virtudes, con las que los críticos formulan para alcanzar una redacción sublime y elegante. Las primeras son precisas, exactas e indispensables. Las otras, flexibles, vagas e indeterminadas, y más bien nos presentan un panorama general de la perfección que deberíamos alcanzar, sin suministrarnos unos consejos claros e infalibles para alcanzarla. Una persona puede aprender a escribir cumpliendo las normas gramaticales con la infalibilidad más absoluta y probablemente también pueda aprender a actuar con justicia. Pero no hay criterios cuya observancia nos lleve inexorablemente a exhibir una pluma elegante o sublime, aunque hay algunos que nos pueden ayudar en alguna medida a corregir y delimitar las nebulosas ideas que en otro caso podríamos haber tenido sobre tales perfecciones literarias. Y tampoco hay reglas cuyo conocimiento nos pueda instruir sobre cómo actuar infaliblemente en todo momento con prudencia, con justa magnanimidad o apropiada beneficencia, aunque hay algunas que nos permiten corregir y delimitar, en muchos aspectos, las ideas imperfectas que en otro caso podríamos haber tenido sobre tales virtudes.

En ocasiones puede ocurrir que con el deseo más serio y diligente de obrar para merecer aprobación nos equivoquemos sobre las reglas de conducta apropiadas y seamos así confundidos por el mismo principio que debería orientarnos. Es inútil esperar que en este caso las personas aprobarán totalmente nuestro comportamiento. No podrán asumir la absurda noción del deber que nos influyó, ni aceptarán los actos que de ella se derivaron. Pero hay sin embargo algo respetable en el carácter y proceder de alguien que va así descarriado hacia el vicio a causa de un sentido equivocado del deber o lo que se denomina una falsa conciencia. Podrá ser fatalmente descaminado por ella, pero a pesar de todo es, con los generosos y hu-

manitarios, objeto más de conmiseración que de odio o animadversión. Ellos deploran la debilidad de la naturaleza humana, que nos expone a tan desgraciados espejismos, incluso aunque sinceramente persigamos la perfección y procuremos actuar conforme al mejor principio que pueda orientarnos. Las falsas nociones religiosas son casi las únicas causas que pueden dar lugar a una profunda perversión de nuestros sentimientos naturales por esa vía, y el principio que confiere la máxima autoridad a las pautas del deber es el único que puede distorsionar nuestras ideas al respecto en un grado apreciable. En todos los demás casos el sentido común es suficiente para dirigirnos, si no a la corrección más exquisita de la conducta, al menos a algo no demasiado distinto; y si abrigamos un sincero deseo de hacer las cosas bien, nuestro proceder será siempre, en conjunto, laudable. Todo el mundo está de acuerdo en que obedecer la voluntad de la Deidad es la primera regla del deber. Pero en cuanto concierne a los mandamientos particulares que esa voluntad nos puede imponer, las diferencias entre las personas son abismales. Por tanto, en este punto lo que corresponde es la mayor indulgencia y tolerancia recíprocas, y aunque la defensa de la sociedad requiere que los delitos sean castigados, cualesquiera puedan ser las motivaciones de las que procedan, una buena persona invariablemente será reacia a sancionarlos cuando es evidente que proceden de falsas nociones del deber religioso. Jamás sentirá hacia quienes los cometen la indignación que siente contra otros delincuentes, sino que más bien lamentará y a veces incluso admirará su infortunada perseverancia y magnanimidad, al mismo tiempo que sanciona su delito. En la tragedia *Mahomet*, una de las mejores del Sr. Voltaire, se muestra con claridad lo que deberían ser nuestros sentimientos ante faltas que se originan en tales impulsos. En dicha pieza teatral, una pareja de jóvenes, de la índole más ino-

cente y virtuosa y sin ninguna otra debilidad salvo la que nos mueve a quererlos más, una ternura mutua, son instigados por las motivaciones más poderosas de una falsa religión a cometer un terrible asesinato que choca contra todos los principios de la naturaleza humana. Un anciano venerable, que ha expresado el afecto más cariñoso hacia ellos, a quien ellos reverenciaban y estimaban a pesar de ser el enemigo declarado de su religión, y que en realidad era su padre aunque ellos no lo sabían, les es señalado como un sacrificio que Dios había expresamente requerido de sus manos y se les ordena matarlo. Cuando ejecutan el crimen están torturados por todas las agonías que pueden surgir de la puja entre, por un lado, la idea de la indispensabilidad del deber religioso, y por otro lado la compasión, gratitud, respeto por la edad y amor por la humanidad y virtud de la persona que van a exterminar. La representación de esto constituye uno de los más interesantes y quizá más instructivos espectáculos que se han visto jamás en un teatro. El sentido del deber, empero, vence finalmente sobre todas las afables debilidades de la naturaleza humana. Ejecutan el crimen que les ha sido impuesto, pero inmediatamente descubren el error y el fraude en que han caído, y los enloquece el espanto, la compunción y el resentimiento. Igual que sentimos hacia los infelices Seid y Palmira deberíamos sentir hacia cualquier persona que resulta así descarriada por la religión, cuando estamos seguros de que es realmente la religión lo que la ha extraviado y no una pretensión de la misma que disfraza alguna de las peores pasiones humanas.

Si una persona puede obrar mal al seguir un erróneo sentido del deber, también la naturaleza puede en ocasiones preponderar y conducirla a actuar de manera contraria al mismo. No podemos en este caso estar disgustados al comprobar que predomina el motivo que pensamos debe predominar, aunque la persona misma sea tan necia

como para pensar lo contrario. Como su conducta, empero, es el efecto de la debilidad, no de un principio, estamos lejos de concederle nada que se aproxime a la total aprobación. Un católico fanático que durante la masacre de San Bartolomé fue tan abrumado por la compasión que salvó a algunos infelices protestantes aunque pensó que su deber era matarlos no parece que tenga derecho al aplauso que le habríamos otorgado si hubiese ejercido idéntica generosidad con una completa autoaprobación. Puede que nos complazca la humanidad de su temperamento, pero de todas maneras lo contemplaríamos con una suerte de piedad que es del todo incompatible con la admiración debida a la virtud perfecta. Lo mismo sucede con todas las otras pasiones. No nos desagrada el ver que son ejercidas apropiadamente, incluso cuando una falsa noción del deber impulsa a la persona a restringirlas. Un cuáquero sumamente devoto que al ser golpeado en una mejilla, en lugar de poner la otra, olvida completamente la interpretación literal del precepto de nuestro Salvador y propina un buen castigo al bruto que lo ha afrentado, no nos resultaría desagradable. Reiríamos de buena gana y nos divertiría su temple, y lo apreciaríamos más por ello. Pero en ningún caso lo miraríamos con el respeto y estima debidos a quien, en un contexto similar, actuó adecuadamente a partir de un sentido justo de lo que era correcto hacer. Ninguna acción puede con propiedad ser denominada virtuosa si no está acompañada por el sentimiento de la autoaprobación.

Parte IV

DEL EFECTO DE LA UTILIDAD SOBRE EL SENTIMIENTO DE LA APROBACIÓN

1. De la belleza que la apariencia de utilidad confiere a todas las producciones artificiosas, y la amplia influencia de esta especie de belleza

Todos los que han analizado con alguna atención el problema de la naturaleza de la belleza han observado que la utilidad es una de sus principales fuentes. La comodidad de una casa complace al espectador tanto como su simetría, y le irrita de igual manera el observar el defecto opuesto, como cuando nota que hay ventanas correspondientes de formas distintas o que la puerta no está en el medio del edificio. El que la idoneidad de cualquier sistema o máquina para generar el fin hacia el que está encaminado confiere una cierta corrección y belleza al conjunto, y hace que el concebirlo y contemplarlo resulte grato, es algo tan obvio que a nadie se le ha pasado por alto.

También la causa por la que la utilidad nos agrada ha sido recientemente señalada por un filósofo ingenioso y atractivo [David Hume], que une la máxima profundidad intelectual con la más consumada elegancia expresiva, y que posee el feliz y singular talento de tratar las cuestio-

nes más abstrusas no sólo con perfecta perspicacia sino también con la más viva elocuencia. Según él, la utilidad de cualquier objeto complace a su propietario porque constantemente le sugiere el placer o la comodidad que está destinado a procurar. Cada vez que lo mira, evoca ese placer y el objeto deviene así una fuente inagotable de satisfacción y disfrute. El espectador comparte por simpatía los sentimientos del propietario y necesariamente contempla el objeto desde la misma grata perspectiva. Cuando visitamos los palacios de los magnates no podemos evitar pensar en la satisfacción que obtendríamos si nosotros fuésemos los dueños, poseedores de comodidades diseñadas con tanto arte e ingenio. Por la misma razón, las señales de incomodidad convierten a cualquier objeto en desagradable, tanto para su dueño como para el espectador.

Nadie ha reparado hasta hoy, que yo sepa, en esta adecuación, esta feliz dimensión de cualquier producción artificiosa por la cual resulta a menudo más valorada que el fin mismo que está destinada a procurar, y que el ajuste preciso de los medios para alcanzar cualquier comodidad o disfrute es frecuentemente más apreciado que esa misma comodidad o placer cuya consecución parecía agotar todo su mérito. Pero son mil los casos que demuestran que así acontece, tanto en los asuntos más importantes de la vida humana como en los más frívolos.

Cuando una persona entra en su recámara y encuentra que todas las sillas están en el centro de la habitación se enfada con su criado y antes que seguir viéndolas en tal desorden quizá se toma el trabajo de colocarlas en su sitio con los respaldos contra la pared. Toda la corrección de esta nueva situación radica en su mayor conveniencia, porque deja el aposento libre y sin estorbos. Para lograr esa comodidad se impuso voluntariamente más molestias que las que le hubiera ocasionado la falta de ella, puesto

que nada le habría sido más fácil que sentarse simplemente en una de las sillas, que es lo que probablemente hará cuando termine de ordenarlas. Parece, entonces, que en realidad no deseaba tanto dicha comodidad como el orden de las cosas que la procura. Y sin embargo es esa conveniencia lo que en última instancia aconseja dicho arreglo y confiere al conjunto su propiedad y belleza.

Del mismo modo, la persona muy estricta con los relojes despreciará uno que atrase dos minutos por día. Quizá lo venda por un par de guineas y compre otro que cueste cincuenta y que no atrase más de un minuto cada dos semanas. Ahora bien, los relojes están para que sepamos la hora y para impedir que incumplamos algún compromiso o suframos cualquier otro percance por ignorarla. Pero la persona muy concienzuda con respecto a este artefacto no siempre es más escrupulosamente puntual que las demás ni está más ansiosamente preocupada en averiguar con precisión, por cualquier otro motivo, la hora exacta. Lo que le interesa no es tanto la consecución de esa información como la perfección de la máquina que sirve para conseguirla.

¡Cuánta gente se arruina por invertir su dinero en chucherías de frívolo propósito! Lo que complace a estos amantes de las bagatelas no es tanto su utilidad como la adecuación de los artefactos preparados para procurarla. Todos sus bolsillos están repletos de pequeños artilugios. Se inventan bolsillos nuevos, ausentes en las ropas de los demás, para poder guardarlos en gran número. Van por ahí cargados con una multitud de fruslerías, de peso y a veces de valor no inferior al cofre de un judío, algunas de las cuales pueden quizá servir para algo, pero en conjunto no son nada indispensables y su utilidad total ciertamente no vale la fatiga de soportar su peso.

Nuestra conducta es influida por tal principio no sólo en lo tocante a temas tan frívolos: a menudo es el secreto

motivo de los empeños más graves e importantes de la vida, tanto pública como privada.

El hijo del pobre, a quien la ira de los cielos ha vuelto ambicioso, cuando empieza a observar en torno suyo admira la condición del rico. Encuentra que la cabaña de su padre es demasiado pequeña para él y fantasea con que debería vivir más cómodamente en un palacio. No le gusta el tener que andar o padecer el cansancio de montar a caballo. Ve cómo sus superiores son transportados en diversos medios y se imagina que en uno de ellos podría viajar con menos incomodidades. Se considera naturalmente indolente y está muy poco dispuesto a esforzarse; opina que un vasto séquito de sirvientes le ahorraría muchas molestias. Piensa que una vez logrado todo esto se sentaría tranquilamente y no haría nada, limitándose a disfrutar con la noción de la dicha y sosiego de su situación. Está encantado con la imagen distante de esa felicidad. En su fantasía parece la vida de unos seres superiores, y para alcanzar esa meta se dedica para siempre a la búsqueda de la riqueza y los honores. Para acceder a las comodidades que esas cosas deparan se somete en el primer año de su empresa, es más, durante el primer mes, a mayores fatigas corporales y mayor desasosiego espiritual que los que habría sufrido en toda su vida si no las hubiese ambicionado. Estudia para poder distinguirse en alguna profesión. Con infatigable diligencia trabaja día y noche para acumular más méritos que los de sus competidores. Después trata de sacar esos méritos a la luz pública y con análoga constancia solicita cualquier oportunidad de empleo. A tal efecto le hace la corte a todo el mundo: sirve a quienes odia y es obsequioso con quienes desprecia. Durante toda su vida lucha por la idea de un reposo artificial y elegante que quizás nunca consiga, pero en aras del cual sacrifica una tranquilidad real que está siempre a su alcance, y si finalmente en su extrema

vejez lo logra, descubrirá que desde ningún punto de vista es preferible a la modesta seguridad y contento que abandonó por él. Y entonces, en el trance postrero de la vida, ajado su cuerpo por fatigas y enfermedades, amargada y encrespada su mente por el recuerdo de mil injurias y frustraciones que imagina haber padecido por la injusticia de sus enemigos o por la perfidia e ingratitud de sus amigos, entonces es cuando empieza a caer por fin en la cuenta de que riqueza y pompa son meras baratijas de frívola utilidad, que no sirven para procurar el alivio corporal y la paz espiritual más que las cajas de tenazuelas del aficionado a las chucherías, y que al igual que ellas resultan más molestas para la persona que las acarrea que cómodas por las ventajas que puedan proporcionar. No hay en realidad más diferencias excepto que las comodidades de las primeras son algo más observables que las de las segundas. Los palacios, jardines, carruajes y séquitos de los magnates son objetos cuya obvia conveniencia reconoce todo el mundo. No exigen que su propietario nos subraye en qué consiste su utilidad. La asumimos por nuestra cuenta y por simpatía disfrutamos y por ello aplaudimos la satisfacción que están preparados para brindarle. Pero la singularidad de un palillo de dientes, un escarbaorejas, un cortauñas o cualquier cosa de tal suerte no es tan evidente. Puede que su comodidad sea igualmente grande pero no es tan llamativa y no asumimos de tan buena gana la satisfacción de la persona que los posee. Por tal razón son sujetos de vanidad menos razonables que la magnificencia de la riqueza y el poder: en ello estriba la única ventaja de estos últimos. Complacen de modo más efectivo el apego a la distinción que es tan natural en el ser humano. Es posible que para alguien que viviese solo en una isla desierta no estuviese claro qué contribuye más a su felicidad y disfrute, si un palacio o una colección de pequeños objetos de los que suelen meterse en cajas de te-

nacillas. Si va a vivir en sociedad no hay comparación posible, porque en este caso como en todos prestamos más atención a los sentimientos del espectador que a los de la persona principalmente afectada, y consideramos más cómo aparecerá su situación a los ojos de otras personas que cómo le aparecerá a ella misma. Si examinamos, empero, por qué el espectador distingue con tanta admiración la condición de los ricos y los ilustres, descubriremos que no es tanto por la holgura o el placer que se supone disfrutan como por los innumerables ingenios artificiosos y elegantes que promueven ese desahogo o placer. Él ni siquiera piensa que ellos son realmente más felices que otra gente, pero piensa que tienen más medios para ser felices. La principal fuente de su admiración es el ingenioso y diestro ajuste de esos medios al fin para el que están destinados. Pero en la postración de la enfermedad y el hastío de la vejez los placeres de las distinciones vanas y huecas de la aparatosidad desaparecen. Para alguien en esa situación ya no pueden convocar esos trabajosos desvelos a los que se abocó antes. Maldice en su corazón la ambición, e inútilmente se duele por la calma y la indolencia de la juventud, placeres que se han ido para no volver, y que tontamente sacrificó en aras de algo que una vez conseguido no puede brindar ninguna satisfacción genuina. Tal el aspecto miserable que la fastuosidad adopta ante cualquier persona forzada por la depresión o la enfermedad a observar su situación atentamente y a considerar qué es lo que en verdad le falta para ser feliz. El poder y la riqueza aparecen entonces como son en realidad: unas máquinas enormes y laboriosas preparadas para producir unas insignificantes conveniencias para el cuerpo, cuyos engranajes son frágiles y delicados, que deben mantenerse en orden con el cuidado más ansioso, y que a pesar de toda nuestra solicitud pueden en cualquier momento estallar en mil pedazos y sepultar entre sus rui-

nas a su infortunado poseedor. Son inmensas estructuras cuya edificación absorbe el trabajo de toda una vida, que permanentemente amenazan con aplastar a la persona que las habita, y que mientras se mantienen en pie, aunque pueden ahorrarle algunos pequeños inconvenientes, no son capaces de protegerla de las severas inclemencias del tiempo. Defienden del chubasco de verano, pero no de la borrasca de invierno, y siempre dejan a la persona tan expuesta como antes y a veces más a la ansiedad, el temor y la congoja, a las enfermedades, los peligros y la muerte.

Pero aunque esta melancólica filosofía, que en momentos de enfermedad y depresión es algo que todos conocen, devalúa esos grandes objetos del deseo humano, cuando tenemos más salud y mejor humor nunca dejamos de contemplarlos bajo una luz más grata. Nuestra imaginación, que en el dolor y el pesar parece limitarse y encerrarse en nuestras propias personas, en el sosiego y la prosperidad se expande y abarca todo lo que nos rodea. Entonces nos deleitamos con la belleza de las comodidades que reinan en los palacios y la economía de los poderosos, y admiramos cómo cada cosa está adaptada para promover su comodidad, impedir que necesiten nada, complacer sus deseos y divertir y festejar sus caprichos más frívolos. Si consideramos la satisfacción auténtica que todas estas cosas pueden proporcionar, por sí mismas e independientemente del orden dispuesto para producirla, siempre nos parecerá en sumo grado desdeñable e insignificante. Pero rara vez la enfocamos desde esta perspectiva abstracta y filosófica. La confundimos naturalmente en nuestra imaginación con el orden, el movimiento regular y armonioso del sistema, la maquinaria o economía a través de la cual se produce. Los placeres de la riqueza y los honores considerados desde este punto de vista mixto llaman la atención como algo excelso, bello

y noble, cuya consecución bien vale todo el esfuerzo y desvelo que estamos tan dispuestos a dedicarles.

Y está bien que la naturaleza nos engañe de esa manera. Esta superchería es lo que despierta y mantiene en continuo movimiento la laboriosidad de los humanos. Fue eso lo que les impulsó primero a cultivar la tierra, a construir casas, a fundar ciudades y comunidades, a inventar y mejorar todas las ciencias y las artes que ennoblecen y embellecen la vida humana; lo que ha cambiado por completo la faz de la tierra, que ha transformado las rudas selvas de la naturaleza en llanuras agradables y fértiles, y ha hecho del océano intransitado y estéril un nuevo fondo para la subsistencia y una gran carretera que comunica las diversas naciones del globo. Por estas labores de la humanidad la tierra fue forzada a redoblar su fertilidad natural y a mantener una multitud mayor de habitantes. De nada le sirve al orgulloso e insensible terrateniente contemplar sus vastos campos y, sin pensar en las necesidades de sus semejantes, consumir imaginariamente él solo toda la cosecha que puedan rendir. Nunca como en su caso fue tan cierto el sencillo y vulgar proverbio según el cual los ojos son más grandes que el estómago. La capacidad de su estómago no guarda proporción alguna con la inmensidad de sus deseos, y no recibirá más que el del más modesto de los campesinos. Se verá obligado a distribuir el resto entre aquellos que con esmero preparan lo poco que él mismo consume, entre los que mantienen el palacio donde ese poco es consumido, entre los que le proveen y arreglan los diferentes oropeles y zarandajas empleados en la organización de la pompa. Todos ellos conseguirán así por su lujo y capricho una fracción de las cosas necesarias para la vida que en vano habrían esperado obtener de su humanidad o su justicia. El producto de la tierra mantiene en todos los tiempos prácticamente el número de habitantes que es capaz de mantener. Los ricos sólo

seleccionan del conjunto lo que es más precioso y agradable. Ellos consumen apenas más que los pobres, y a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque sólo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus propios vanos e insaciables deseos, dividen con los pobres el fruto de todas sus propiedades. Una mano invisible los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie. Cuando la providencia distribuyó la tierra entre unos pocos patronos señoriales ni olvidó ni abandonó a los que parecían haber quedado excluidos del reparto. También éstos disfrutan de una parte de todo lo que produce. En lo que constituye la genuina felicidad de la vida humana no están en ningún sentido por debajo de quienes parecerían ser tan superiores a ellos. En el desahogo del cuerpo y la paz del espíritu todos los diversos rangos de la vida se hallan casi al mismo nivel, y el pordiosero que toma el sol a un costado del camino atesora la seguridad que los reyes luchan por conseguir.

El mismo principio, el mismo amor por lo sistemático, el mismo aprecio por la belleza del orden, el arte y el ingenio, frecuentemente lleva a recomendar las instituciones que tienden a promover el bienestar general. Cuando un patriota se esfuerza para mejorar cualquier sección de la política pública, su conducta no surge invariablemente de la pura simpatía con la felicidad de quienes recogerán los beneficios de la misma. Cuando un hombre de vocación política aboga por la reparación de las carreteras no lo hace comúnmente porque se sienta solidario con transportistas y carromateros. Cuando el parlamento establece primas y otros estímulos para ayudar a la industria del

lino o de la lana, su proceder rara vez deriva de la pura identificación con quien se viste con telas baratas o finas y menos con el industrial o comerciante. Los logros que la política pretende, el desarrollo del comercio y la industria, son objetivos nobles y magníficos. Contemplarlos nos complace y nos interesa todo lo que pueda tender a fomentarlos. Forman parte del gran sistema del gobierno, y los engranajes de la maquinaria política parecen moverse con más armonía y comodidad gracias a ellos. Nos gusta observar la perfección de un sistema tan egregio y bello, y estamos molestos hasta que no removemos cualquier obstáculo que pueda mínimamente perturbar o estorbar la regularidad de su funcionamiento. Todas las formas de gobierno son valoradas exclusivamente en la medida en que tienden a promover la felicidad de quienes bajo ellas viven. Tal su único sentido y finalidad. Pero merced a un cierto espíritu metódico, un cierto aprecio por el arte y el ingenio, a veces parece que valoramos más los medios que el fin, y estamos prestos a promover la felicidad de nuestros semejantes más por perfeccionar y mejorar un determinado sistema hermoso y ordenado que por ningún sentido inmediato o sensación de lo que ellos puedan sufrir o gozar. Ha habido hombres de altas miras en lo tocante al bienestar general que en otros aspectos no han sido muy sensibles a las emociones de la humanidad. Y por otro lado, ha habido hombres de la máxima benevolencia que han estado totalmente desprovistos de espíritu cívico. Cualquier persona encontrará en el círculo de sus amistades ejemplos de uno y otro tipo. ¿Quién tuvo menos humanitarismo y más preocupación por el bienestar general que el célebre legislador de Moscovia [Pedro el Grande]? En cambio, el sociable y bondadoso Jacobo I de Gran Bretaña no parece haber tenido pasión alguna por la gloria o el interés de su país. Para que usted consiga despertar la laboriosidad de un indivi-

duo que parece totalmente alejado de la ambición, a menudo resultará inútil describirle la felicidad de los ricos y los poderosos, decirle que por regla general ellos están al abrigo del sol y la lluvia, que rara vez pasan hambre o frío y que en contadas ocasiones están expuestos a fatigas o necesidades de ninguna clase. La más elocuente exhortación en este sentido ejercerá un insignificante impacto sobre él. Para tener éxito, deberá usted detallarle las comodidades y arreglos de los diversos aposentos de sus palacios; deberá explicarle la corrección de sus bienes y mencionarle el número, rango y oficio de todos sus asistentes. Si hay algo capaz de impresionarlo, es esto. Y sin embargo todo ello sólo tiende a proteger del sol y la lluvia, de la necesidad y la fatiga. Del mismo modo, si pudiese usted implantar la virtud cívica en el pecho del desatento al interés de su país, muchas veces no servirá de nada el informarle sobre las mayores ventajas que disfrutan los súbditos de un estado bien gobernado: tienen mejores viviendas, mejores ropas y están mejor alimentados. Tales consideraciones normalmente no le impresionarán demasiado. Podrá usted persuadirlo si le refiere el vasto sistema de política pública que procura esos beneficios, si le explica las conexiones y relaciones entre sus diferentes partes, su mutua subordinación y su orientación general en pro de la felicidad de la sociedad; si le muestra cómo este sistema podría ser introducido en su propio país, qué es lo que en la actualidad impide que sea aplicado allí, cómo remover esos obstáculos y hacer que los engranajes de la máquina estatal se muevan con más armonía y suavidad, sin chocar entre sí y retardar recíprocamente sus movimientos. Es casi imposible que una persona escuche un discurso de esa guisa y no se vea imbuida de algún grado de espíritu cívico. Al menos por un momento sentirá algún deseo de suprimir esos estorbos y poner en marcha una maquinaria tan hermosa y ordenada. Nada tiende más a promover

la inquietud por el bienestar general que el estudio de la política, de los diversos sistemas de gobierno civil, sus ventajas e inconvenientes, de la constitución de nuestro propio país, su situación e interés con respecto a las naciones extranjeras, su comercio, su defensa, los problemas que afronta, los peligros a que puede estar expuesto, y cómo superar los primeros y protegerse de los segundos. Por eso las disquisiciones políticas, si son justas, razonables y practicables, resultan las más provechosas de todas las obras analíticas. Hasta las más endebles y de peor calidad no carecen totalmente de utilidad. Sirven al menos para animar las pasiones públicas de la gente e impulsarla a buscar los medios para promover la felicidad de la sociedad.

2. De la belleza que la apariencia de utilidad confiere a la personalidad y los actos de los hombres y en qué medida la percepción de esta belleza puede ser considerada como uno de los principios fundamentales de la aprobación

Las personalidades de los hombres, así como los ingenios artificiosos o las instituciones del gobierno civil pueden contribuir a promover o alterar la felicidad tanto del individuo como de la sociedad. Una personalidad prudente, equitativa, diligente, resuelta y sobria augura prosperidad y satisfacción, tanto del individuo mismo como de todos los que están conectados con él. Una personalidad imprudente, insolente, perezosa, afeminada y voluptuosa presagia la ruina del individuo y la desgracia de todos los que tengan algo que ver con él. El primer tipo de mente al menos ostenta la belleza que puede corresponder a la máquina más perfecta que jamás haya sido inventada para alcanzar cualquier finalidad agradable, y el segundo acumula toda la fealdad del artilugio más tosco y chapucero. ¿Qué institución de gobierno tendería más a fomentar la felicidad de la humanidad que el predominio generalizado de la sabiduría y la virtud? Cualquier gobierno no es más que un remedio imperfecto ante la defi-

ciencia de ambas. Por consiguiente, cualquier belleza que pueda poseer el gobierno civil en razón de su utilidad, les corresponderá a ellas en un grado muy superior. Por otro lado ¿qué política civil puede ser más ruinosa y destructiva que los vicios de los hombres? Las consecuencias fatales del mal gobierno sólo se manifiestan debido a que no es protección suficiente ante los ultrajes a que da lugar la perversión humana.

Esa belleza o fealdad que las personalidades parecen derivar de su utilidad o inutilidad llamará especialmente la atención de quienes consideran desde una perspectiva abstracta y filosófica las acciones y la conducta de los seres humanos. Cuando un filósofo procede a examinar por qué el humanitarismo es aprobado o la crueldad reprobada, no siempre se representa a sí mismo de manera muy clara y precisa la noción de una acción concreta cruel o humanitaria, sino que normalmente le basta con la idea vaga e indeterminada que las denominaciones generales de esas virtudes le sugieren. Pero la corrección o incorrección, el mérito o demérito de los actos sólo es muy obvio y discernible en casos particulares. Sólo ante ejemplos concretos podemos percibir nítidamente el acuerdo o desacuerdo entre nuestros propios afectos y los del agente, o sentir una gratitud social hacia él en un caso o un resentimiento simpatizador en el otro. Cuando consideramos la virtud y el vicio de modo abstracto y general, las cualidades por las que suscitan esos distintos sentimientos parecen en buena medida esfumarse y los sentimientos mismos se vuelven menos evidentes y discernibles. En cambio, los efectos felices de la primera y las consecuencias fatales del segundo parecen alzarse ante nuestros ojos y, por así decirlo, se yerguen y distinguen de todas las restantes cualidades de ambos.

El mismo autor ingenioso e interesante que explicó primero por qué la utilidad agrada quedó tan impactado por

esta visión de las cosas que redujo toda nuestra aprobación de la virtud a una percepción de esta especie de belleza que resulta de la apariencia de utilidad. Observa que las únicas cualidades de la mente aprobadas como virtuosas son las útiles o placenteras para la persona en cuestión o para otros, y las únicas cualidades desaprobadas como viciosas son las que muestran una tendencia contraria. Es verdad que la naturaleza ha ajustado de tal manera nuestros sentimientos de aprobación y reprobación a la conveniencia tanto del individuo como de la sociedad que a mi juicio una inspección minuciosa permitirá comprobar que tal es universalmente el caso. Pero de todas formas afirmo que no es la noción de esta utilidad o desutilidad lo que es la fuente primera o principal de nuestra aprobación o desaprobación. Tales sentimientos son sin duda potenciados y animados por la percepción de la belleza o fealdad que resulta de esta utilidad o perjuicio. Pero a pesar de ello sostengo que son original y fundamentalmente diferentes de dicha percepción.

En primer lugar, parece imposible que la aprobación de la virtud sea un sentimiento de la misma índole que aquél a través del cual aprobamos un edificio útil y bien planeado, o que no tengamos para alabar a una persona una razón diferente de aquélla por la cual elogiamos una cómoda.

En segundo lugar, un examen atento probará que la utilidad de cualquier disposición del ánimo es rara vez el primer fundamento de nuestra aprobación, y que el sentimiento de aprobación siempre involucra un sentido de la corrección muy diferente de la percepción de la utilidad. Podemos observarlo con relación a todas las cualidades que son aprobadas por ser virtuosas, tanto las que de acuerdo con esa doctrina son valoradas originalmente porque nos son útiles a nosotros mismos, como las que son estimadas en razón de su utilidad para otros.

Las cualidades que nos son más provechosas son, ante

todo, la razón y la inteligencia en grado superior, que nos capacitan para discernir las consecuencias remotas de todos nuestros actos y para prever la ventaja o desventaja que probablemente resultará de ellos. En segundo término, el autocontrol, por el cual nos abstenemos del placer o soportamos el dolor del presente a fin de obtener un placer mayor o evitar un dolor mayor en el futuro. La unión de ambas cualidades forma la virtud de la prudencia, que de todas las virtudes es la más útil para el individuo.

En lo que atañe a la primera de esas cualidades, ya ha sido destacado [parte I, sec. I, cap. 4] que la razón y la inteligencia superiores son originalmente aprobadas como algo justo, adecuado y preciso, y no meramente en tanto que útil o ventajoso. Los mayores y más admirados esfuerzos del raciocinio humano han sido desplegados en las ciencias más abstrusas, especialmente en las matemáticas superiores. Pero la utilidad de tales ciencias, para el individuo o para el público, no es muy evidente, y su demostración requiere una argumentación no siempre fácilmente comprensible. Por consiguiente, no fue su utilidad lo que primero les granjeó la admiración pública. Se insistió muy poco en esta cualidad hasta que fue necesario responder de alguna manera a los reproches de quienes no gustaban de tan sublimes descubrimientos y los despreciaban tachándolos de inútiles.

Análogamente, la continencia por la cual refrenamos nuestros apetitos presentes con objeto de satisfacerlos más plenamente en otra ocasión es aprobada tanto en términos de corrección como en términos de utilidad. Cuando actuamos de esa manera, los sentimientos que determinan nuestra conducta parecen coincidir exactamente con los del espectador. Éste no experimenta la incitación de nuestros apetitos presentes. Para él el placer que podamos disfrutar dentro de una semana o un año es

tan interesante como el que podemos disfrutar en este instante. Por tanto, cuando sacrificamos el futuro al presente nuestro proceder le parece sumamente absurdo y extravagante, y no puede adherirse a los principios que lo animaron. En cambio, cuando nos abstenemos de un placer presente con objeto de obtener un placer mayor después, cuando actuamos como si el objeto remoto nos interesara tanto como el que presiona inmediatamente sobre nuestros sentidos, en la medida en que nuestras emociones se corresponden exactamente con las suyas, él no dejará de aprobar nuestro comportamiento. Y como sabe por experiencia el escaso número de personas capaces de ese autocontrol, contempla nuestra conducta con un grado considerable de maravilla y admiración. De ahí surge esa estima eminente que todas las personas confieren a una perseverancia firme en la práctica de la frugalidad, la laboriosidad y la aplicación, aunque se dirijan sólo al objetivo de adquirir una fortuna. La denodada constancia de quien actúa de esa manera, y con objeto de conseguir un beneficio grande aunque remoto no sólo renuncia a todos sus placeres actuales sino que soporta los mayores esfuerzos de la mente y el cuerpo, necesariamente exige nuestra aprobación [parte VI, sec. I]. La visión de su interés y felicidad que parece regular su proceder cuadra exactamente con la idea que nos hemos formado de ella. Se establece la correspondencia más perfecta entre sus sentimientos y los nuestros y al mismo tiempo, por nuestra experiencia de la flaqueza habitual de la naturaleza humana, es una correspondencia que razonablemente no cabría esperar. Por ello no sólo aprobamos su conducta sino en alguna medida la admiramos y pensamos que es acreedora de un gran aplauso. La conciencia de esta merecida aprobación y estima es lo único que puede sostener al agente en ese tenor de conducta. El placer del que disfrutaremos dentro de diez años nos interesa tan poco en

comparación con el que podemos disfrutar hoy, la pasión que excita el primero es naturalmente tan débil en comparación con la vehemente emoción a que puede dar lugar el segundo, que uno jamás podría compensar al otro si no estuviese amparado por el sentido de la corrección, por la conciencia de que merecemos la estima y aprobación de todo el mundo si obramos de una forma, y que nos convertimos en objetos apropiados para su desprecio y escarnio si obramos de la otra.

La benevolencia, la justicia, la generosidad y la preocupación por el bien público son las cualidades más útiles para los demás. La base de la corrección de la benevolencia y la justicia ha sido explicada con anterioridad [parte I, sec. I, cap. 3], y se ha destacado en qué medida nuestra estima y aprobación de esas cualidades depende del ajuste entre las emociones del agente y las de los espectadores.

La corrección de la generosidad y el civismo se funda sobre el mismo principio que la corrección de la justicia. La generosidad difiere del humanitarismo. Ambas cualidades, que a primera vista se hallan tan unidas, no siempre pertenecen a la misma persona. La humanidad es virtud propia de la mujer, la liberalidad, del hombre. El sexo bello, que tiene habitualmente mucho más ternura que el nuestro, pocas veces ostenta mucha generosidad. El derecho civil señala que contadas mujeres realizan donaciones considerables [10]. El humanitarismo consiste meramente en la exquisita solidaridad que el espectador abriga hacia los sentimientos de las personas principalmente afectadas: le duelen los sufrimientos de éstas, resiente sus agravios y se regocija ante su buena fortuna. Las acciones más humanitarias no requieren ninguna abnegación, ningún autocontrol y ningún ejercicio esforzado del sentido de la correc-

[10] *Raro mulieres donare solent.*

ción. Sólo consisten en hacer lo que esa simpatía exquisita por su cuenta nos impulsaría a hacer. Con la generosidad la cuestión es distinta. Nunca somos desinteresados si en alguna medida no preferimos a otra persona antes que a nosotros mismos, y sacrificamos algún interés propio grande e importante en aras de un interés equivalente de un amigo o un superior. El hombre que renuncia a sus pretensiones de ocupar el puesto que representaba su mayor ambición porque piensa que los servicios de otro lo merecen más; el que expone su vida para defender la de un amigo, que juzga más importante; ninguno de ellos actúa por benevolencia o porque siente lo que le preocupa a esa otra persona de manera más exquisita que lo que le preocupa a él mismo. Ambos ponderan esos intereses opuestos no a la luz bajo la que naturalmente aparecerán ante ellos mismos sino bajo la que aparecerán a los ojos de los demás. Puede que para cualquier circunstante el éxito o resguardo de esa otra persona sea más importante que el de ellos, pero no puede ser así para ellos mismos. Por tanto, cuando sacrifican su interés al de esa otra persona se ajustan a los sentimientos del espectador y por un esfuerzo de magnanimidad actúan conforme a la visión de las cosas que naturalmente tendrá un tercero. El soldado que entrega su vida para defender la de su oficial quizás no se vería muy afectado por la muerte de ese oficial si tuviese lugar sin culpa alguna por su parte, y un pequeño contratiempo que le hubiese acaecido acaso le provocaría una desazón mucho más aguda. Pero cuando actúa para merecer aplauso y para lograr que el espectador imparcial asuma los principios de su conducta siente que para todo el mundo salvo él mismo su propia vida es insignificante en comparación con la de su oficial, y que cuando sacrifica la una a la otra se comporta muy correctamente y en consonancia con lo que serían las percepciones naturales de cualquier testigo imparcial.

Lo mismo sucede con las grandes demostraciones de espíritu cívico. Cuando un joven oficial arriesga su vida para conseguir un reducido aumento en los dominios de su soberano no lo hace porque la adquisición del nuevo territorio sea para él un objeto más deseable que la preservación de su propia vida. Para él su vida vale infinitamente más que la conquista de todo un reino en beneficio del estado al que sirve. Pero cuando compara ambos objetos no los enfoca del modo en que naturalmente se le aparecen a él mismo sino del modo en que los contempla la nación por la que combate. Para ésta el éxito en la guerra es de la máxima importancia mientras que la vida de una persona particular apenas cuenta. Cuando el oficial hace suyo ese punto de vista, de inmediato comprende que difícilmente resulte demasiado pródigo con su sangre si al derramarla puede promover una finalidad tan valiosa. El heroísmo de su conducta estriba en sofocar, merced a un sentido del deber y la corrección, la más poderosa de todas las propensiones naturales. Hay muchos ingleses honrados a quienes en su fuero íntimo les afectaría más gravemente la pérdida de una guinea que la pérdida nacional de Menorca y que, sin embargo, si hubiesen podido defender esa plaza habrían sacrificado mil veces la vida antes de verla caer, por su culpa, en manos del enemigo. Cuando el primer Bruto condujo a sus propios hijos al patíbulo por haber conspirado contra la naciente libertad de Roma, sacrificó lo que, si hubiese consultado sólo su propio pecho, parecía el afecto intenso al débil. Bruto debió naturalmente sentir mucho más por la muerte de sus hijos que por todo lo que Roma habría podido sufrir ante la ausencia de tan egregio ejemplo. Pero no miró a sus hijos con los ojos de un padre sino con los de un ciudadano romano. Asumió tan cabalmente los sentimientos de este último que hizo caso omiso del vínculo que lo conectaba a él mismo con ellos; y para un ciudadano romano, inclu-

so los hijos de Bruto eran algo despreciable cuando los ponía en la balanza en comparación con el menor de los intereses de Roma. En este caso y en todos los de su clase nuestra admiración no se funda tanto en la utilidad sino en la inesperada y por ello sobresaliente, noble y eminente corrección de tales acciones. Es verdad que cuando la tomamos en consideración, esa utilidad les confiere una belleza nueva y por eso las recomienda aún más a nuestra aprobación. Pero esa belleza es percibida básicamente por las personas reflexivas y analíticas, y no es en absoluto la primera cualidad que acredita a esos actos ante los sentimientos naturales de la mayoría de los seres humanos.

Ha de advertirse que en la medida en que el sentimiento de aprobación brota de la percepción de esta belleza de lo útil no guarda relación alguna con los sentimientos de los demás. Por tanto, si fuera posible que una persona creciese hasta la edad adulta sin comunicación alguna con la sociedad, sus propios actos podrían a pesar de ello resultarle agradables o desagradables en razón de la tendencia hacia su felicidad o menoscabo. Puede que detectase una belleza de ese tipo en la prudencia, la templanza y el buen comportamiento, y una fealdad en lo contrario; quizá contemplase su propio temperamento y carácter con esa especie de satisfacción con la que acostumbramos a ver una máquina bien diseñada, en un caso, o con esa suerte de disgusto e insatisfacción con la que observamos un artilugio incómodo y chapucero, en el otro. Al ser esas percepciones, empero, meramente una cuestión de gustos, y padecer toda la debilidad y delicadeza de ese tipo de apreciaciones, sobre cuya exactitud se basa lo que apropiadamente denominamos gusto, no es probable que alguien en esa condición solitaria y miserable les prestase mucha atención. Aunque se le pudiesen ocurrir, bajo ningún concepto tendrían sobre él el mismo efecto antes de su conexión con la sociedad que después de la misma. No

se deprimiría por la vergüenza interior al pensar en esa fealdad, no se exaltaría con el triunfo secreto de la mente por la conciencia de la belleza contraria. No estaría exultante ante la idea de merecer una recompensa en un caso, ni temblaría por la sospecha de merecer un castigo en el otro. Todos esos sentimientos presuponen la noción de algún otro ser que es el juez natural de la persona que los experimenta, y es solamente por simpatía con los fallos de este árbitro de la conducta que puede concebir el triunfo de la autoalabanza o la ignominia de la autocondena.

Parte V

DE LA INFLUENCIA DE LA COSTUMBRE Y LA MODA SOBRE LOS SENTIMIENTOS DE LA APROBACIÓN Y LA DESAPROBACIÓN MORAL

1. De la influencia de la costumbre y la moda sobre nuestras nociones de belleza y fealdad

Hay otros principios, además de los ya enumerados, que ejercen una amplia influencia sobre los sentimientos morales de la especie humana, y son causa fundamental de las múltiples opiniones irregulares y discordantes que prevalecen en épocas y naciones diferentes sobre lo que es reprobable y laudable. Estos principios son la costumbre y la moda, principios que extienden su dominio sobre nuestros juicios en lo tocante a todas las clases de belleza.

Cuando dos objetos han sido vistos frecuentemente juntos, la imaginación adquiere el hábito de pasar fácilmente de uno al otro. Si aparece el primero, estamos seguros de que el segundo lo seguirá. Por sí mismos nos hacen pensar en el otro y la atención se desliza cómodamente entre ellos. Aunque no hubiese belleza alguna en su unión, independientemente de la costumbre, una vez que el hábito los ha conectado de ese modo recíprocamente sentimos que no es propio que estén separados. Pensamos que el uno queda desgarbado cuando aparece

sin su compañero habitual. Echamos de menos algo que esperábamos encontrar y el orden normal de nuestras ideas se ve perturbado por el chasco. Un traje, por ejemplo, parece incompleto si le falta el adorno más insignificante que suele acompañarlo, y detectamos una bajeza o torpeza en la ausencia incluso de un botón trasero. Cuando existe una propiedad natural en la unión, la costumbre incrementa nuestro sentido de la misma y hace que una disposición diferente resulte aún más desagradable de lo que parecería en otras circunstancias. A quienes se han habituado a ver las cosas con un buen gusto les causa una repugnancia mayor todo lo chapucero y chabacano. Cuando la conjunción es impropia, la costumbre disminuye o suprime por completo nuestro sentido de la incorrección. Quienes se han habituado a un desaseado desorden pierden todo el sentido de la limpieza o la elegancia. Los estilos de mobiliario o vestido que semejan ridículos a los extraños no ofenden en absoluto a la gente acostumbrada a ellos.

La moda no difiere de la costumbre y más bien es una especie particular de la misma. Lo que está de moda no es lo que usa todo el mundo sino lo que usan las personas importantes o distinguidas. Los modales graciosos, sencillos e imponentes de los grandes personajes, junto a la riqueza y magnificencia usuales de sus vestidos, confiere un donaire a la forma misma que les den. Mientras sigan utilizando esa forma, queda conectada en nuestra imaginación con la idea de algo que es gentil y espléndido y, aunque en sí mismo debería ser indiferente, por esa relación parece tener algo que también es gentil y espléndido. Tan pronto como la abandonan deja de tener toda la gracia que parecía ostentar con anterioridad, y al pasar a ser utilizada sólo por la gente de las clases inferiores parece compartir algo de su bajeza y chabacanería.

Todo el mundo reconoce que los vestidos y los mue-

bles caen totalmente bajo el dominio de la costumbre y la moda. Pero la influencia de esos principios no está en absoluto limitada a una esfera tan estrecha sino que se extiende a todo lo que sea en algún sentido un objeto del gusto: a la música, la poesía y la arquitectura. Los estilos en ropajes y mobiliario cambian todo el tiempo y como lo que parece ridículo hoy era admirado hace cinco años quedamos convencidos por la experiencia de que debió su auge básica o totalmente a la costumbre y la moda. Ni los vestidos ni los muebles son hechos de materiales muy durables. Una vistosa chaqueta no durará más de doce meses y no podrá seguir propagando el diseño de moda conforme al cual fue hecha. Los estilos de los muebles cambian menos rápido que los de la ropa, porque comúnmente los muebles son más durables. Pero, por regla general, en cinco o seis años se produce un cambio radical y cada persona comprueba durante su vida que la moda en este aspecto cambia en muchas maneras distintas. Las producciones de las demás artes son mucho más perdurables y cuando su realización ha sido buena pueden seguir propagando su estilo durante un lapso bastante más prolongado. Un edificio bien proyectado puede durar siglos, una hermosa melodía puede ser transmitida por una suerte de tradición a través de numerosas generaciones sucesivas, un poema bien escrito puede durar lo que el mundo, y todos ellos durante mucho tiempo siguen manteniendo la moda del estilo concreto, del gusto o modo particular en que cada uno de ellos fue compuesto. Pocas personas han tenido la oportunidad de ver en su vida cambios sumamente considerables en ninguna de esas artes. Pocas personas tienen tanta experiencia y tanto conocimiento de las modas que han dominado en épocas y naciones remotas como para decidir entre ellas o juzgar imparcialmente entre ellas y lo que rige en su propio tiempo y país. Por eso pocas personas están dispuestas a admitir que la

costumbre o la moda ejercen mucha influencia sobre sus juicios acerca de lo que es bello o no en las producciones de ninguna de esas artes, sino que imaginan que todas las reglas por las cuales deben regirse se basan en la razón y la naturaleza, y no en el hábito o el prejuicio. Una reflexión somera, empero, podría convencerlos de lo contrario y demostrarles que la influencia de la costumbre y la moda sobre la ropa o los muebles no es más categórica que la que ejercen sobre la arquitectura, la poesía o la música.

¿Qué razón puede haber, por ejemplo, para que el capitel dórico sea el adecuado a una columna cuya altura equivale a ocho veces su diámetro, la voluta jónica a uno de nueve veces y la frondosidad corintia a uno de diez? La corrección de tales correspondencias sólo se funda en el hábito y la costumbre. El ojo se ha acostumbrado a una determinada proporción conectada a un ornamento concreto, y se ofendería si no los viese juntos. Cada uno de los cinco órdenes tiene sus adornos particulares que no pueden ser cambiados por otros sin atentar contra todos los que saben algo de las reglas de la arquitectura. De hecho, según algunos arquitectos, es tan exquisito el juicio con que los antiguos han asignado a cada orden sus adornos apropiados que no puede haber otros igualmente convenientes. Parece, no obstante, algo difícil el concebir que esas formas, aunque sin duda extremadamente agradables, son las únicas adecuadas para esas proporciones, y que no podría haber otras quinientas que antes de establecerse la costumbre no habrían valido exactamente igual. Pero una vez que la costumbre estipula unas reglas específicas para la construcción, salvo que sean completamente irrazonables, es absurdo pensar en cambiarlas por otras que sólo son igualmente buenas, o incluso por otras que en punto a elegancia y belleza ostentan naturalmente una pequeña ventaja sobre ellas. Una persona re-

sultaría ridícula si apareciese en público con un traje muy distinto del que se usa normalmente, aunque sus nuevas ropas fuesen por sí mismas sumamente agraciadas y cómodas. Parece que es análogamente absurdo el amueblar una casa en un estilo muy diferente del prescrito por la costumbre y la moda, aunque los nuevos adornos fueran en sí mismos superiores a los habituales.

De acuerdo a los antiguos retóricos, una cierta métrica era por naturaleza apropiada para cada tipo de escritura, en tanto que naturalmente expresiva del carácter, sentimiento o pasión que debía predominar en él. Aseguraban que una métrica era ajustada a las obras serias y otra a las alegres, y no podían ser intercambiadas sin la máxima falta de corrección. La experiencia de los tiempos modernos, empero, parece contradecir este principio, aunque en sí mismo parece bastante verosímil. Lo que resulta un verso burlesco en inglés, es un verso épico en francés. Las tragedias de Racine y *Henriade* de Voltaire tienen la misma métrica que

Aconsejadme en un asunto importante.

Los versos burlescos franceses, en cambio, coinciden bastante con los versos épicos de diez sílabas en inglés. La costumbre ha hecho que una nación asocie las ideas de gravedad, sublimidad y seriedad con la misma métrica que la otra ha conectado con lo festivo, ligero y cómico. Nada sería más absurdo en inglés que una tragedia escrita en los versos alejandrinos franceses, o en francés que una obra del mismo tipo en versos decasílabos.

Un artista eminente provocará una alteración considerable en los estilos establecidos en cada una de esas artes e introducirá una nueva moda en la literatura, la música o la arquitectura. Así como el vestido de una persona agradable y de alto rango es atractivo, y por más extraño o fantástico que sea pronto resulta admirado e imitado, las excelencias de un maestro eminente recomiendan sus pe-

culiaridades, y su estilo se convierte en la moda del arte que practica. El gusto de los italianos en música y arquitectura ha registrado un cambio muy acusado en los últimos cincuenta años merced a la imitación de los rasgos de algunos ilustres maestros en esas artes. Quintiliano acusa a Séneca de haber corrompido el gusto de los romanos y de haber introducido un frívolo preciosismo en lugar de la razón mayestática y la elocuencia viril. Salustio y Tácito han sido acusados de lo mismo, aunque de una forma dispar. Se arguye que confirieron reputación a un estilo que aunque sumamente conciso, elegante, expresivo e incluso poético, carecía en cambio de sosiego, sencillez y naturalidad, y era evidentemente el producto de una afectación muy elaborada y estudiada. ¡Cuántas cualidades debe atesorar el escritor que puede transformar así sus propias faltas en agradables! Después de la alabanza por haber refinado el gusto de una nación, quizá el mayor elogio que pueda pronunciarse sobre cualquier autor es afirmar que lo ha corrompido. En nuestra lengua, el Sr. Pope y el Dr. Swift han introducido cada uno de ellos un estilo diferente del utilizado antes en todas las obras escritas en verso, el uno con versos largos, el otro con cortos. El exquisito arcaísmo de Butler ha dejado su lugar a la franqueza de Swift. La divagación libre de Dryden y la correcta pero a menudo tediosa y prosaica languidez de Addison han dejado de ser objetos a imitar, y los versos extensos son escritos hoy a la manera de la nerviosa precisión del Sr. Pope.

La costumbre y la moda no ejercen su impacto exclusivamente sobre las producciones de las artes. Del mismo modo, influyen sobre nuestros juicios con respecto a la belleza de los objetos naturales. ¡Qué formas diversas y opuestas son catalogadas como hermosas en las diferentes especies! Las proporciones que son admiradas en un animal son del todo distintas de las apreciadas en otro. Cada

clase de cosas tiene su conformación peculiar, que es aprobada, y una belleza propia, diferente de la de cualquier otra especie. Por tal razón un erudito jesuita, el padre Buffier, sostiene que la belleza de cualquier objeto consiste en la forma y color más usuales entre las cosas de la categoría a la que pertenece. Así, en la forma humana, la hermosura de cada faceta se ubica en un cierto medio, igualmente alejado de una variedad de otras formas que son feas. Por ejemplo, una nariz primorosa es una ni muy larga ni muy corta, ni muy recta ni muy torcida, sino que se halla en el medio de esos extremos, menos alejada de ninguno de ellos de lo que éstos lo están entre sí. Es la forma que la naturaleza parece haber pretendido en todos los casos, aunque se desvía de ella en una amplia variedad de modos y rara vez la presenta con exactitud, pero a la que todas esas desviaciones a pesar de todo se asemejan. Cuando se realizan muchos dibujos de un mismo modelo, aunque todos puedan diferir de éste en algún aspecto, todos se le parecerán más de lo que se parecerán entre sí; el esquema general del modelo estará presente en todos, los más singulares y extraños serán los que más se aparten de él, y aunque muy pocos serán una copia perfecta, los trazos más precisos guardarán un parecido mayor con los más descuidados que lo que estos últimos se parecen entre sí. Análogamente, en cada especie de criaturas lo más bello ostenta los rasgos más claros del patrón general de la especie y guarda una mayor semejanza con el grueso de los individuos junto a los que está clasificado. Por el contrario, los monstruos, o lo que es absolutamente deforme, son siempre lo más singular y extraño y lo que tiene un menor parecido con la generalidad de la especie a la que pertenecen. Y así sucede que la belleza de cada especie, aunque en un sentido es lo más raro, porque pocos individuos se aproximan exactamente al punto intermedio, en otro sentido es lo más común, porque todas las desviacio-

nes se le asemejan más de lo que se asemejan mutuamente. Según él, entonces, la forma más acostumbrada de cada especie es la más bonita. Y por ello el requisito previo para que podamos juzgar la belleza, o conocer dónde se sitúa la forma intermedia y más habitual, es una cierta práctica y experiencia en la observación de cada especie. El juicio más concienzudo con respecto a la hermosura de la especie humana no nos ayudará a evaluar la de las flores, los caballos o cualquier otro tipo de cosas. La misma razón explica por qué en climas diferentes, y donde rigen costumbres y modos de vida diversos, en la medida en que la generalidad de cualquier especie reciba en tales circunstancias una conformación desigual, prevalecerán diferentes ideas sobre su belleza. La hermosura de un caballo árabe no es exactamente igual que la de un caballo inglés. ¡Cuán diversas son las nociones que se forman en las distintas naciones acerca de la belleza de la forma y el semblante humanos! En la costa de Guinea una tez clara es una horrible deformidad. Allí los labios gruesos y la nariz achatada son bonitos. En algunas naciones unas orejas largas que cuelgan sobre los hombros despiertan una enorme admiración. Si en China el pie de una dama es tan grande como para que pueda andar con él, se la considera un monstruo de fea. Algunas de las naciones salvajes de América del Norte atan cuatro tablillas en las cabezas de los niños y así, cuando sus huesos son suaves y cartilaginosos, los estrujan hasta lograr una forma que es casi perfectamente cuadrada. Los europeos quedan azorados ante la absurda barbaridad de tal práctica, que algunos misioneros han imputado a la singular estupidez de las naciones entre las que prevalece. Pero cuando condenan a esos salvajes no piensan que las damas de Europa, hasta hace muy pocos años, han procurado durante un siglo prensar la hermosa redondez de su figura natural en una forma cuadrada del mismo tipo. Y que a pesar de

las numerosas distorsiones y enfermedades que se sabe ha ocasionado esta práctica, la costumbre la ha transformado en aceptable en algunas de las naciones probablemente más civilizadas que el mundo haya visto jamás.

Tal la doctrina sobre la naturaleza de la belleza de este sacerdote instruido e ingenioso; según él, todo su encanto surge de que encaja con los hábitos que la costumbre ha impreso en la imaginación con respecto a cada tipo concreto de cosas. Sin embargo, no puedo ser inducido a creer que nuestro sentido de la belleza exterior se base exclusivamente en la costumbre. La utilidad de cualquier forma, su adecuación a los propósitos útiles para los que está destinada, evidentemente la vuelven aconsejable y nos la hacen agradable, independientemente de la costumbre. Hay ciertos colores más gratos que otros y que deleitan más a los ojos cuando los ven por vez primera. Una superficie lisa es más agradable que una áspera. La variedad es más placentera que una uniformidad tediosa y pareja. La variedad interconectada, en la que cada nueva aparición parece ser introducida por la que vino antes, y en donde todas las partes contiguas guardan recíprocamente alguna relación natural, es más agradable que una asamblea despareja y desordenada de objetos inconexos. Pero aunque no puedo admitir que la costumbre es el único principio de la belleza, sí puedo aceptar tanto la verdad de este ingenioso sistema como para conceder que apenas hay una forma externa tan hermosa que pueda complacer si es acentuadamente contraria a la costumbre y no se parece en nada a lo que hayamos estado habituados en esa especie particular de las cosas; o tan fea como para no ser aceptable si la costumbre la sostiene uniformemente y nos habitúa a verla en todos los individuos de su misma clase.

2. De la influencia de la costumbre y la moda sobre los sentimientos morales

Dado que nuestros sentimientos sobre la belleza de cualquier tipo son tan influidos por la costumbre y la moda, no cabe esperar que los relativos a la belleza de la conducta estén completamente exentos del dominio de tales principios. Su influencia en este campo, empero, es mucho menor que en todos los demás. No existe quizá forma en los objetos externos, por absurda y fantástica que sea, con la cual la costumbre no pueda reconciliarnos o que la moda no pueda convertir incluso en agradable. Pero ninguna costumbre nos reconciliará jamás con el carácter y la conducta de un Nerón o un Claudio, y ninguna moda nos los convertirá en gratos; serán siempre objeto de temor y odio en un caso, y de burla y escarnio en el otro. Los principios de la imaginación de los que depende nuestro sentido de la belleza son de naturaleza sutil y delicada, y con facilidad son modificados por el hábito y la educación. Pero los sentimientos de aprobación y desaprobación moral se fundan en las pasiones más profundas

y vigorosas de la naturaleza humana, y aunque pueden ser torcidos no pueden ser pervertidos por completo.

Sin embargo, aunque la influencia de la costumbre y la moda sobre los sentimientos morales no es tan grande, es perfectamente similar aquí a lo que es en otras partes. Cuando la costumbre y la moda coinciden con los principios naturales del bien y el mal, acentúan la delicadeza de nuestros sentimientos e incrementan nuestro aborrecimiento hacia cualquier cosa que se acerque a lo que está mal. Aquéllos educados en lo que se denomina con propiedad una buena compañía, no lo que comúnmente recibe ese nombre, que se han acostumbrado a ver en las personas que estiman y con quienes conviven nada más que justicia, modestia, humanidad y buena conducta, resultan más escandalizados con lo que parece contradictorio con las reglas que dichas virtudes prescriben. En cambio, quienes han tenido la desgracia de crecer en medio de la violencia, el libertinaje, la falsedad y la injusticia, aunque no pierdan todo el sentido de la impropiedad de tal proceder, sí lo pierden de su tremenda atrocidad o de la venganza o sanción que merecen. Se han familiarizado con todo eso desde la infancia, la costumbre lo ha tornado habitual para ellos y propenden a considerarlo como lo que se denomina la conducta del mundo, algo que puede o debe ser practicado para evitar que seamos víctimas de nuestra propia integridad.

A veces también la moda otorgará reputación a un cierto grado de desorden y, por el contrario, desaprobará cualidades que merecen estima. Durante el reinado de Carlos II se consideraba que una cierta dosis de libertinaje era característica de una educación liberal. Se pensaba en aquellos tiempos que estaba conectada con la generosidad, la sinceridad, la magnanimidad y la lealtad, y que probaba que el individuo que actuaba de esa manera era un caballero y no un puritano. La severidad de los moda-

les y la regularidad de la conducta, por otro lado, no estaban de moda y en la imaginación de esa época se asociaban con la gazmoñería, marrullería, hipocresía y malos modos. En todos los tiempos los vicios de los personajes importantes han sido aceptables para las mentes superficiales. Los asocian no sólo con el esplendor de la fortuna sino con muchas virtudes relevantes que atribuyen a sus superiores, con el espíritu de libertad e independencia, con la franqueza, la liberalidad, la humanidad y la cortesía. En cambio, las virtudes de las clases inferiores del pueblo, su parsimoniosa frugalidad, su esforzada laboriosidad y su rígida adhesión a las reglas, les parecen mezquinas y desagradables. Las asocian tanto con la modestia de la posición a la que esas cualidades comúnmente corresponden, sino con muchos graves vicios que suponen que usualmente las acompañan, con una personalidad abyecta, cobarde, aviesa, mentirosa y ratera.

Los asuntos de que se ocupan los seres humanos en las diversas profesiones y estados de la vida son tan variados y los habitúan a pasiones tan distintas que naturalmente forman en ellos caracteres y modales muy diferentes. En cada rango y profesión esperamos encontrar el grado de esos modales que la experiencia nos ha enseñado que corresponde a cada uno. Pero igual que sucede con las especies de las cosas, nos complace particularmente la conformación intermedia que en cada sección y faceta coincide más exactamente con el patrón general que la naturaleza parece haber estipulado para los objetos de cada clase; y así en cada rango o, por utilizar esta expresión, en cada especie de personas nos agrada singularmente comprobar que no tienen ni mucho ni demasiado poco de las características que normalmente acompañan a su condición y situación específica. Decimos que un hombre debe tener el aspecto de su negocio y profesión, pero la pedantería en cualquier profesión es desagradable. Por la misma

razón, a los diversos períodos de la vida les corresponden modales distintos. Esperamos encontrar en la vejez la seriedad y compostura que sus achaques, su amplia experiencia y su desgastada sensibilidad vuelven algo natural y respetable; y damos por supuesto que hallaremos en la juventud la sensibilidad, alegría y animada vivacidad que la experiencia nos enseña a esperar de las enérgicas impresiones que todos los objetos interesantes tienden a suscitar en los tiernos e inexpertos sentidos de esa temprana etapa de la vida. Ambas edades, empero, pueden fácilmente acumular en exceso las peculiaridades que les corresponden. La flirteadora ligereza de la juventud es tan desagradable como la inconmovible insensibilidad de la vejez. Se dice comúnmente que los jóvenes son más agradables cuando su conducta tiene algo de los modales de los ancianos, y los ancianos cuando retienen algo del alborozo juvenil. Pero cualquiera de ellos puede también tener demasiado de los modales de los otros. La frialdad extrema y la insulsa formalidad que son perdonadas en la vejez resultan ridículas en la juventud. La veleidad, la negligencia y la vanidad que son excusadas en la juventud, resultan despreciables en la vejez.

Las características y modales que por hábito tendemos a asignar a cada rango y profesión presentan a veces una corrección que es quizá independiente de la costumbre, y es algo que aprobaríamos por sí mismo si consideráramos todos los diferentes pormenores que afectan naturalmente a las personas en cada estación de la vida. La propiedad de la conducta de un individuo no depende de su adecuación a una circunstancia cualquiera de su situación sino a todas las circunstancias que, cuando asumimos su caso, pensamos que deberían naturalmente llamarle la atención. Si está tan ocupado en una sola de ellas que descuida totalmente las restantes, reprobamos su proceder como algo que no podemos asumir por completo, porque no está

apropiadamente ajustado a todas las particularidades de su situación, y ello a pesar de que quizá la emoción que expresa por el objeto que principalmente le interesa no excede aquello con lo que podríamos simpatizar por entero y aprobar en alguien cuya atención no fuese requerida por ninguna otra cosa. En la vida privada, un padre que pierde a su único hijo puede sin culpa manifestar una cuantía de aflicción y ternura que sería imperdonable en un general a la cabeza de su ejército, cuando la gloria y la seguridad pública demandan una parte muy considerable de su atención. Y así como son dispares los objetos que en ocasiones normales deben ocupar la atención de las personas en las distintas profesiones, también son diferentes las pasiones que naturalmente se convierten en habituales en ellos. Y cuando nos identificamos con su situación en ese aspecto concreto debemos ser conscientes de que cada acontecimiento naturalmente les afectará más o menos de acuerdo a que la emoción que suscite coincida o no con el hábito y temperamento fijado en sus mentes. No cabe esperar idéntica sensibilidad hacia los gratos placeres y entretenimientos de la vida en un clérigo que en un oficial. El hombre cuya ocupación específica es recordar al mundo el tremendo futuro que le aguarda, que anuncia las fatales consecuencias de cualquier desviación de las reglas del deber, y que debe él mismo dar el ejemplo de la más cabal conformidad con ellas, parece ser el portador de nuevas que no pueden en propiedad ser relatadas con ligereza o indiferencia. Se supone que su mente está continuamente ocupada en lo que es demasiado augusto y solemne como para dejar lugar alguno a las impresiones de los frívolos objetos que absorben la atención de los crápulas y los calaveras. De ahí que independientemente de la costumbre pensamos que hay una corrección en las maneras que la costumbre ha asignado a esta profesión, y que nada puede ser más apropiado para la per-

sonalidad de un clérigo que la grave, austera y abstraída severidad que estamos habituados a esperar en su comportamiento. Estas consideraciones son tan obvias que no habrá persona tan irreflexiva como para no haberlas hecho alguna vez y haberse explicado de ese modo su aprobación del carácter usual de esa orden.

La base del carácter habitual de algunas otras profesiones no es tan evidente y nuestra aprobación del mismo se funda por entero en la costumbre, sin ser confirmada ni reforzada por ninguna reflexión de este tipo. Por ejemplo, estamos acostumbrados a adjuntar a la profesión militar las características de alegría, ligereza y desenvuelta libertad, así como alguna dosis de disolución. Sin embargo, si considerásemos qué modo o tenor de temperamento es más adecuado para esta posición, quizá concluiríamos que un espíritu serio y pensativo encajaría mejor con aquellos cuyas vidas están continuamente expuestas a un peligro extraordinario, y que por ello deberían estar más insistentemente ocupados que otras personas en razonamientos acerca de la muerte y sus consecuencias. Pero es precisamente esta circunstancia lo que probablemente explique por qué el espíritu opuesto es lo que predomina entre los hombres de esa profesión. Es tan colosal el esfuerzo que exige dominar el miedo a la muerte, cuando la analizamos con profundidad y atención, que quienes están todo el tiempo expuestos a ella pueden con facilidad apartar su mente de la misma por completo, arroparse en una descuidada tranquilidad e indiferencia y lanzarse con tal objetivo a toda suerte de diversiones y disipaciones. Un cuartel no es el elemento de un hombre pensativo o melancólico. Es verdad que hay personas de ese tipo que son lo suficientemente resueltas y son capaces con un gran esfuerzo de marchar con inflexible decisión hacia la más segura de las muertes. Pero el estar expuesto a un riesgo continuo, aunque no tan inminente, el estar obliga-

do a ejercer durante mucho tiempo un nivel de ese esfuerzo, agota y deprime la mente y la convierte en incapaz de ninguna felicidad o disfrute. Los alegres y despreocupados, que no hacen esfuerzo alguno, que deciden francamente no prever nada sino liberarse de cualquier angustia sobre su situación mediante placeres y diversiones perennes, aguantan con más facilidad esas condiciones. Toda vez que por cualquier circunstancia específica un oficial no tenga motivos para dar por sentado que se expondrá a un peligro fuera de lo corriente, tenderá a perder la alegría y el relajado atolondramiento de su personalidad. El capitán de una guardia urbana es normalmente un animal tan sobrio, cauteloso y cicatero como el resto de sus conciudadanos. Por idéntica razón, una paz prolongada cierra la brecha entre el carácter civil y el militar. Pero el contexto normal de los hombres de esa profesión hace que la alegría y una cierta disipación sean rasgos tan usuales de su carácter, y la costumbre ha conectado en nuestra imaginación tan intensamente este carácter con ese modo de vida, que despreciamos a cualquier hombre cuyo humor o situación específicos lo vuelvan incapaz de expresarlas. Nos reímos ante los semblantes serios y solícitos de los guardias urbanos, que tan poco se asemejan a los de su profesión. Ellos mismos se avergüenzan muchas veces de la regularidad de sus modales y para no desentonar con el estilo de su actividad gustan de aparentar una ligereza que no les es en absoluto natural. Cualquiera sea la conducta que nos hemos acostumbrado a ver en una clase respetable de personas, llega a estar tan asociada en nuestra mente con esa clase, que siempre que nos encontramos con la una damos por descontado que nos encontraremos también con la otra, y cuando no sucede así, echamos de menos algo que esperábamos ver. Nos sentimos incómodos, paralizados, no sabemos cómo dirigirnos a una personalidad que claramente pretende ser de

una especie distinta de aquéllos con los que estábamos preparados para clasificarla.

De la misma forma, los contextos diversos de épocas y países diferentes tienden a imprimir caracteres distintos en la generalidad de quienes en ellos habitan, y sus sentimientos sobre el nivel específico de cada cualidad que es reprobable o laudable varían conforme al punto que es habitual en su propio país y su propia época. El grado de cortesía más apreciado quizá sería considerado una adulación afeminada en Rusia y una grosería y una barbaridad en la corte de Francia. La dosis de circunspección y frugalidad que en un noble polaco sería considerada una parsimonia excesiva, parecería una extravagancia en un ciudadano de Amsterdam. En cada tiempo y lugar se considera que la cuantía de cada cualidad que comúnmente se encuentra en la gente allí estimada es el justo medio de ese talento o virtud particular. Y a medida que ese justo medio cambia según las distintas circunstancias van haciendo más o menos habituales las diferentes cualidades, sus sentimientos acerca de la estricta corrección del carácter y la conducta varían en conformidad con él.

En las naciones civilizadas, las virtudes basadas en la humanidad son más cultivadas que las basadas en la abnegación y el dominio de las pasiones. En las naciones rudas y bárbaras sucede lo contrario: las virtudes de la abnegación son más cultivadas que las de la humanidad. La seguridad y felicidad generales que prevalecen en épocas de civilidad y cortesía brindan escasas oportunidades para despreciar el peligro o soportar pacientemente el trabajo, el hambre y el dolor. La pobreza puede ser eludida con más facilidad y el menospreciarla casi deja de ser una virtud. La abstinencia de los placeres resulta menos necesaria y la mente está más libre para relajarse y abandonarse a sus inclinaciones naturales en todos esos aspectos.

El panorama es muy diferente entre los salvajes y los

bárbaros. Todo salvaje se somete a una suerte de disciplina espartana y por necesidad de su situación se habitúa a toda clase de penalidades. Está en constante peligro, a menudo expuesto a los rigores más estrictos del hambre y con frecuencia muere de pura indigencia. Sus circunstancias no sólo lo acostumbran a todo tipo de apuros sino que le enseñan a no ceder ante ninguna de las pasiones a que puedan dar lugar esos apuros. No puede esperar de sus paisanos ninguna simpatía o indulgencia ante tal debilidad. Antes de que podamos sentir mucho por los demás tenemos que estar nosotros mismos en cierta medida desahogados. Si nuestra propia miseria nos aguijonea severamente, no tendremos el sosiego necesario para auxiliar a la de nuestro prójimo, y todos los salvajes están demasiado preocupados por sus propias necesidades y privaciones como para prestar demasiada atención a las de otra persona. Un salvaje, por consiguiente, cualquiera sea la naturaleza de su infortunio, no espera simpatía alguna de quienes lo rodean y por eso desdeña exponerse y exhibir la menor debilidad. A sus pasiones, por furiosas y violentas que sean, no se les permite alterar la serenidad de su semblante o la compostura de su porte y su conducta. Se nos cuenta que los salvajes de América del Norte muestran en todas las ocasiones la mayor indiferencia y se sentirían degradados si apareciesen subyugados por el amor, la aflicción o el encono. Su magnanimidad y continencia casi superan en este aspecto lo que los europeos puedan concebir. En un país donde todos los hombres fueran del mismo nivel en lo tocante a rango y fortuna, cabría esperar que la preferencia de las dos partes fuera lo único a considerar en los matrimonios, que deberían celebrarse sin ninguna clase de control. Sin embargo, en ese país todos los matrimonios, sin excepción, son organizados por los padres, y un joven se sentiría deshonrado para siempre si manifestase la menor preferencia por una mujer o

no expresase la más absoluta indiferencia tanto sobre el momento como sobre la persona con la que se va a casar. La fragilidad del amor, que tanta indulgencia recibe en tiempos de humanitarismo y cortesía, es considerada por los salvajes como el afeminamiento más imperdonable. Incluso después del matrimonio los cónyuges parecen avergonzados de una relación fundada en una obligación tan sórdida. No viven juntos. Sólo se ven a hurtadillas. Siguen en las casas de sus padres respectivos y la abierta cohabitación entre los dos sexos, que es permitida sin reproches en todos los demás países, es allí considerada la sensualidad más indecente e indigna. Y no ejercen tan absoluta continencia sólo sobre esta pasión agradable. A menudo soportan ante la mirada de todos sus coterráneos injurias, reproches y los insultos más gruesos con la máxima insensibilidad y sin expresar el menor resentimiento. Cuando un salvaje es hecho prisionero de guerra y recibe de sus captores, como es usual, una sentencia de muerte, la escucha sin exhibir emoción alguna y después se somete a las torturas más espantosas sin exhalar nunca una queja ni revelar otra pasión que el menosprecio hacia sus enemigos. Cuando es colgado de los hombros sobre un fuego lento se mofa de sus torturadores y les cuenta con cuánto más ingenio él mismo atormentó a los compatriotas suyos que habían caído en sus manos. Después de haber sido abrasado y quemado y lacerado en todas las partes más tiernas y sensibles de su cuerpo durante varias horas seguidas, se le suele conceder un breve respiro, con objeto de prolongar su agonía, y se le baja de la picota. Él dedica este intervalo a hablar sobre cualquier tema, se interesa por las noticias del país y parece preocupado por todo menos por lo que le sucede a él. Los espectadores expresan idéntica insensibilidad, la visión de algo tan horroroso no les causa impresión alguna y apenas miran al prisionero, salvo cuando colaboran en su tormento. En

otras ocasiones fuman tabaco y se entretienen con cualquier cosa, como si no pasara nada. Se cuenta que cada salvaje se prepara desde su juventud para este pavoroso final; con tal fin compone lo que llaman la canción de la muerte, una música que deberá cantar cuando caiga en poder de sus enemigos y esté a punto de expirar bajo las torturas que le inflijan. La canción consiste en insultos contra sus torturadores y manifiesta el máximo desprecio por la muerte y el dolor. Entona esta melodía en las ocasiones extraordinarias, cuando marcha a la guerra, cuando se topa con sus enemigos en el campo de batalla o cada vez que desea demostrar que se ha familiarizado en su imaginación con las desgracias más terribles y que ningún acontecimiento humano podrá intimidar su resolución o hacer que cambie sus propósitos. El mismo desdén hacia la muerte y el suplicio predomina en todas las otras naciones salvajes. No hay negro de la costa de África que no posea en este sentido un nivel de magnanimidad que el alma de su sórdido patrón demasiado a menudo es incapaz de concebir. Nunca ejerció la fortuna más cruelmente su imperio sobre la humanidad como cuando sometió a esas naciones de héroes a los desechos de las cárceles de Europa, unos miserables que no poseen ni las virtudes de los países de los que proceden ni las de los países a donde llegan, y cuya ligereza, vileza y brutalidad con tanta justicia los exponen al menosprecio de los vencidos.

Esa entereza heroica e inconquistable, que la costumbre y la educación de su tierra demandan a todo salvaje, no es necesaria en quienes son educados para vivir en sociedades civilizadas. Si estos últimos se quejan cuando sufren dolor, si se afligen ante la desdicha, si se permiten abandonarse al amor o ser descompuestos por la ira, son fácilmente perdonados. No se cree que tales flaquezas afecten secciones esenciales de su carácter. En tanto no lleguen a enajenarse y a cometer actos contrarios a la jus-

ticia o la humanidad la reputación que pierden es pequeña, aunque la serenidad de su porte o la compostura de su discurso o su comportamiento resulten algo encrespadas y agitadas. Un pueblo humanitario y refinado, más sensibilizado hacia las pasiones ajenas, puede asumir con más prontitud una conducta animada y apasionada, y puede perdonar con más facilidad un pequeño exceso. La persona principalmente concernida es consciente de esto, y al contar con la equidad de sus jueces se permite más enérgicas manifestaciones de pasión, y tiene menos temor a exponerse a su menosprecio por la vehemencia de sus emociones. Podemos aventurarnos a mostrar más emoción en presencia de un amigo que en la de un extraño, porque esperamos más indulgencia del uno que del otro [parte III, cap. III]. Y del mismo modo las reglas del decoro en las naciones civilizadas admiten un comportamiento más animado que el aprobado entre los bárbaros. El primer caso es compatible con la franqueza de los amigos; el segundo, con la reserva de los extraños. La emoción y vivacidad con que franceses e italianos, los dos pueblos más cultos del continente, se expresan en ocasiones de alguna entidad sorprenden en primera instancia a los extranjeros que están entre ellos de paso y que al haber sido educados entre gente de sensibilidad más obtusa no pueden asumir ese apasionado proceder, del que jamás han visto ningún ejemplo en su propio país. Un joven noble francés llorará en presencia de toda la corte si se le niega un regimiento. Asegura el abate Du Bos que un italiano muestra mayor emoción al ser multado con veinte chelines que un inglés al ser condenado a muerte. Cicerón, en la era de la máxima cortesía romana, pudo sin deshonrarse llorar con toda la amargura de la pena a la vista de todo el senado y todo el pueblo, como es evidente que debió hacer al final de casi todos sus discursos. Los oradores de los tiempos más primitivos y rudos de Roma

probablemente no habrían podido, en conformidad con los modales de la época, expresarse con tamaña emoción. Supongo que exponer tanta ternura a la luz pública habría sido considerado una violación de la naturaleza y la corrección en los Escipiones, los Lelios y en Catón el Censor. Esos antiguos guerreros podían expresarse con orden, gravedad y buen juicio, pero se cuenta que estaban lejos de esa elocuencia sublime y apasionada que fue introducida en Roma, no muchos años antes del nacimiento de Cicerón, por los dos Gracos, por Craso y Sulpicio. Esta viva elocuencia, que con mayor o menor éxito ha sido practicada desde hace mucho en Francia e Italia, está apenas empezando a extenderse en Inglaterra. Así de amplia es la diferencia entre los grados de autocontrol requeridos en las naciones civilizadas y bárbaras y así de diversos son los patrones mediante los cuales juzgan la propiedad de la conducta.

Esta diferencia da lugar a muchas otras que no son menos esenciales. Un pueblo culto, al estar acostumbrado a ceder en alguna medida ante los movimientos de la naturaleza, se vuelve franco, abierto y sincero. Los bárbaros, por el contrario, al verse obligados a sofocar y disimular cualquier apariencia de pasión, necesariamente adquieren los hábitos de la falsedad y el encubrimiento. Todos los que han estudiado a las naciones salvajes, en Asia, África o América, observan que todas son igualmente impenetrables y que cuando deciden ocultar la verdad ninguna inspección será capaz de arrancársela. El interrogatorio más sutil no podrá trepanarlos. Ninguna tortura será capaz de hacerles confesar lo que han resuelto no decir. Pero las pasiones del salvaje, aunque nunca se expresan mediante una emoción exterior sino que yacen escondidas en el pecho del paciente, están preparadas para el mayor extremo de furia. Aunque rara vez revele síntoma alguno de odio, su venganza, cuando llega a darle rienda

suelta, es invariablemente sanguinaria y terrible. La menor afrenta lo sume en la desesperación. Su semblante y sus palabras pueden ciertamente seguir siendo sobrios y compuestos, y expresar sólo la más absoluta paz de espíritu, pero sus actos suelen ser feroces y violentos en grado sumo. Entre los norteamericanos no es raro que personas de la más tierna edad y temeroso sexo se ahoguen cuando reciben sólo una ligera reprimenda de sus madres, y lo hacen sin exhibir pasión alguna y sin decir nada salvo *no tendrás más una hija*. En las naciones civilizadas las pasiones de las personas no son normalmente tan furiosas y desesperadas. A menudo son clamorosas y ruidosas pero en contadas ocasiones resultan muy dañinas, y con frecuencia no parecen apuntar más que a convencer al espectador de la bondad de que estén tan movilizadas, y a procurar su simpatía y aprobación.

Pero todos estos efectos de la costumbre y la moda sobre los sentimientos morales son de escasa consideración comparados con los que provocan en algunas otras circunstancias; tales principios producen la mayor perversión del juicio no en lo tocante al estilo general del carácter y la conducta sino en lo relativo a la propiedad o impropiedad de usos específicos.

Los diversos modales que la costumbre nos enseña a aprobar en las distintas profesiones y estados de la vida no atañen a las cosas de notable importancia. Esperamos la verdad y la justicia de un anciano tanto como de un joven, de un sacerdote tanto como de un oficial, y es sólo en cuestiones de poca monta que nos fijamos en las señales distintivas de sus respectivas personalidades. Con respecto a éstas existe también a menudo alguna particularidad inobservada que, de ser advertida, nos mostraría que independientemente de la costumbre había algo correcto en la personalidad que la costumbre nos ha enseñado a asignar a cada profesión. En este caso no podemos que-

jarnos, por tanto, de que la perversión del sentimiento natural es muy abultada. Aunque los modales de las diversas naciones requieren dosis desiguales de la misma cualidad en el carácter que creen es digno de estimación, lo peor que puede decirse que ocurre es que los deberes de una virtud en ocasiones son extendidos de forma tal que invaden ligeramente el distrito de alguna otra. La rústica hospitalidad que es costumbre entre los polacos invade quizás un poco la economía y la buena administración, y la frugalidad que es apreciada en Holanda invade la generosidad y confraternidad. El rigor demandado a los salvajes disminuye su humanitarismo, y acaso la delicada sensibilidad exigida en las naciones civilizadas destruya a veces la firmeza viril del carácter. En general, puede decirse normalmente que el tipo de modales que prevalece en cualquier nación es en conjunto el más adecuado a sus condiciones. La dureza es la personalidad más apropiada para las condiciones de un salvaje; la sensibilidad, para quien viva en una sociedad muy civilizada. Incluso en este sentido, por consiguiente, no podemos lamentarnos de que los sentimientos morales de las personas resulten muy groseramente pervertidos.

En consecuencia, no es en el estilo general de la actitud y la conducta que la costumbre autoriza la mayor desviación de lo que es la corrección natural de la acción. Con respecto a usos particulares, su influencia suele ser mucho más destructiva de la buena moral, y es capaz de establecer que son legítimos e irreprochables unos actos que chocan con los principios más obvios del bien y el mal.

Por ejemplo: ¿puede haber mayor barbaridad que dañar a un niño? Su desamparo, su inocencia, su dulzura, llaman a la compasión, incluso de un enemigo, y no compadecerse de esa tierna edad es considerado el arrebato más rabioso de un conquistador iracundo y cruel. ¿Cómo habrá de ser entonces el corazón de un padre capaz de

herir esa fragilidad que incluso un enemigo furioso teme violar? Y sin embargo el abandono, es decir, el asesinato de niños recién nacidos era una práctica permitida en casi todos los estados de Grecia, incluso entre los cultos y civilizados atenienses: siempre que las circunstancias del padre hacían inconveniente la crianza del niño, entonces el abandonarlo a la inanición o las bestias salvajes era considerado libre de culpa y crítica. Probablemente esta práctica se remonta a los tiempos de la barbarie más salvaje. Las imaginaciones de los hombres se familiarizaron primero con ella en ese período primitivo de la sociedad y la uniforme prosecución de la costumbre les impidió después percibir su monstruosidad. En la actualidad vemos que la práctica se extiende a todas las naciones salvajes, y en ese estadio rudo e inferior de la sociedad es indudablemente más excusable que en ningún otro. La extrema indigencia de un salvaje es a menudo tal que se halla expuesto al peligro del hambre, muchas veces muere y con frecuencia le es imposible mantenerse él junto con su hijo. No debería asombrarnos, por tanto, que en este contexto lo abandone. Una persona que escapa de un enemigo que es imposible rechazar y que deja a su hijo porque retarda su huida sería disculpable, porque si intentara salvarlo sólo podría esperar el consuelo de morir con él. Por consiguiente, que en este estadio de la sociedad un padre pueda ser autorizado a juzgar si puede criar o no a su hijo es algo que no debería sorprendernos demasiado. En los últimos tiempos de Grecia, empero, ello fue permitido con vistas a intereses o conveniencias remotas, lo que no es excusable en absoluto. El hábito ininterrumpido había entonces permitido tanto la práctica que no sólo las máximas del mundo en su lenidad toleraban tan bárbara prerrogativa sino que incluso la doctrina de los filósofos, que debería haber sido más justa y estricta, fue confundida por la costumbre establecida y en esta

ocasión como en tantas otras en vez de censurar amparó este horrible abuso con desmesurados argumentos de utilidad pública. Aristóteles se refiere a ello como algo que el magistrado debería fomentar en muchos casos. El compasivo Platón coincide, y a pesar del amor a la humanidad que parece animar a todos sus escritos, en parte alguna señala esta práctica con desaprobación. Cuando la costumbre puede ratificar una violación de la humanidad tan espantosa cabe imaginar que no hay ninguna práctica tan brutal que no sea capaz de autorizar. Todos los días oímos a gente que afirma que una cosa se hace comúnmente, y parecen pensar que ello es una apología suficiente de lo que en sí mismo es un comportamiento de lo más injusto e irrazonable.

Existe una razón evidente por la cual la costumbre nunca debería pervertir nuestros sentimientos en lo relativo al estilo y características generales del talante y la conducta en el mismo grado que en lo referido a la corrección o ilicitud de usos particulares: jamás podría existir esa costumbre, ninguna sociedad podría subsistir durante un instante si la norma habitual de la actitud y comportamiento de los hombres fuera del mismo tenor que la horrible práctica que acabo de mencionar.

Parte VI

DEL CARÁCTER DE LA VIRTUD

Introducción

Cuando consideramos el carácter de cualquier individuo, lo enfocamos naturalmente bajo dos aspectos diferentes: primero, en lo que puede afectar a su propia felicidad, y segundo, en lo que puede afectar a la de otras personas.

Sección I

Del carácter del individuo en tanto que afecta a su propia felicidad, o de la prudencia

Los objetos que la naturaleza encomienda primero al cuidado de cada individuo parecen ser la preservación y buen estado de salud de su cuerpo. Los apetitos del hambre y la sed, las sensaciones gratas e ingratas del placer y el dolor, etc., pueden ser consideradas como lecciones dictadas por la voz de la propia naturaleza, que con tales propósitos le indica lo que debe escoger y lo que debe evitar. Las primeras lecciones que recibe de aquéllos a quienes ha sido confiada su infancia tienden en su mayoría al *mismo* fin. Su objetivo principal es enseñarle a eludir el daño.

A medida que va creciendo, pronto aprende que algún cuidado y previsión son necesarios para suministrarle los medios de satisfacer esos apetitos naturales, para procurar el placer y eludir el dolor, para conseguir las temperaturas agradables del calor y el frío y soslayar las desagradables. El arte de conservar e incrementar lo que se denomina su fortuna externa consiste en lograr la dirección adecuada de ese cuidado y previsión.

Aunque las ventajas de la fortuna externa nos atraen originalmente con objeto de cubrir las necesidades y comodidades del cuerpo, no viviremos mucho en el mundo sin percibir que el respeto de nuestros pares, nuestra reputación y posición en la sociedad en la que vivimos, dependen mucho del grado en el que poseamos esas ventajas, o se suponga que las poseemos. El deseo de convertirnos en objetivos apropiados de ese respeto, de merecer y obtener esa reputación y posición entre nuestros iguales es quizá el más intenso de todos nuestros deseos, y nuestra ansiedad por alcanzar los beneficios de la fortuna es consiguientemente mucho más estimulada y exacerbada por este deseo que por el de satisfacer todas las necesidades y conveniencias del cuerpo, que siempre son muy fácilmente cubiertas.

Nuestro prestigio y posición entre nuestros pares depende también bastante de algo de lo que quizá una persona virtuosa pretendería que dependiesen por entero: nuestro carácter y nuestra conducta, o la confianza, estima y buena voluntad que ellos naturalmente suscitan en las personas con las que convivimos.

El cuidado de la salud, la fortuna, la posición y la reputación del individuo, objetivos de los que se supone que depende fundamentalmente su comodidad y felicidad en esta vida, es considerado el cometido propio de la virtud comúnmente denominada prudencia.

Ya ha sido observado [parte I, sec. III, cap. 1] que cuando caemos de una situación mejor a una peor sufrimos más de lo que nunca disfrutamos al pasar de una peor a otra mejor. La seguridad, por consiguiente, es el primer y principal objetivo de la prudencia. Es aversa a exponer nuestra salud, fortuna, rango o reputación a ninguna clase de riesgo. Es más cautelosa que emprendedora, y más ansiosa por preservar las ventajas que ya tenemos que activa para impulsarnos a adquirir ventajas aún ma-

yores. Los métodos que principalmente recomienda para ampliar nuestra fortuna son los que no comportan pérdida o peligro alguno: conocimiento genuino y destreza en nuestro negocio o profesión, aplicación y laboriosidad en su ejercicio, frugalidad y hasta algún grado de parsimonia en todos nuestros gastos.

El individuo prudente siempre estudia seria y celosamente para comprender aquello que profese comprender, y no meramente para persuadir a los demás de que lo entiende, y aunque sus talentos no siempre son sumamente brillantes, sí son siempre totalmente auténticos. No pretenderá embaucarlo a usted con los solapados ardides de un astuto impostor, ni las ínfulas arrogantes de un pedante presuntuoso, ni las confiadas aseveraciones de un pretencioso superficial e imprudente. No hace ostentación ni siquiera de las habilidades que realmente posee. Su conversación es sencilla y modesta, y rechaza todos los artificios de la charlatanería mediante los cuales otras personas tan repetidamente se abren camino hacia la notoriedad y la fama. Para obtener reconocimiento en su profesión está dispuesto a recurrir fundamentalmente a la solidez de sus conocimientos y capacidades, y no piensa siempre en cultivar el favor de esos pequeños clubes o grupos maquinadores que en las artes y las ciencias más elevadas se erigen tan a menudo en jueces supremos del mérito, y que se dedican a celebrar sus talentos y virtudes y a desvalorizar todo lo que entre en competencia con ellos. Si alguna vez se conecta con alguna sociedad de este tipo es meramente en defensa propia, no con el designio de engañar al público sino para impedir que el público sea engañado y perjudicado por los clamores, las murmuraciones o las intrigas de esa sociedad en concreto o de alguna otra de la misma clase.

El hombre prudente es siempre sincero y le horroriza la sola idea de exponerse a la deshonra que siempre acom-

paña la detección de la mentira. Pero aunque siempre sea sincero no es invariablemente franco y abierto, y pese a que sólo dice la verdad no siempre piensa, si no ha sido convenientemente exhortado, que está obligado a decir toda la verdad. Así como es cauteloso en sus actos, es reservado en sus palabras y jamás entromete de manera precipitada o innecesaria su opinión sobre las cosas o las personas.

Aunque no siempre distingue al hombre prudente la sensibilidad más exquisita, siempre es muy capaz de cultivar la amistad. No es, empero, su amistad ese afecto ardiente y apasionado, aunque en demasiadas ocasiones fugaz, que tan delicioso parece a la generosidad de los jóvenes e inexpertos. Es una relación sosegada, pero firme y fiel, con un reducido grupo de compañeros bien probados y seleccionados; no los elige guiado por la admiración atolondrada de los logros brillantes sino por la sobria estimación de la modestia, la discreción y el buen comportamiento. Aunque capaz de hacer amigos, no siempre está muy dispuesto a la sociabilidad. Rara vez frecuenta y menos aún integra esos grupos amables caracterizados por la jovialidad y alegría de sus tertulias. El modo de ser de éstos puede interferir demasiado con la regularidad de su templanza, puede interrumpir la constancia de su laboriosidad o quebrar el rigor de su frugalidad.

Pero aunque su conversación no sea desenvuelta o divertida, siempre es totalmente inofensiva. Le repugna la idea de ser culpable de ninguna petulancia o grosería. Jamás presume impertinentemente ante nadie, y en la mayoría de las ocasiones prefiere colocarse por debajo de sus pares antes que por encima. Tanto en su proceder como en su discurso cumple rigurosamente la decencia y respeta con escrupulosidad casi religiosa todo el decoro y ceremonial establecido en la sociedad. En este aspecto da un ejemplo mucho mejor que el brindado frecuente-

mente por personas de talentos y virtudes mucho más espléndidos, que en todos los tiempos, desde el de Sócrates y Aristipo hasta el del Dr. Swift y Voltaire, y desde el de Filipo y Alejandro Magno hasta el del gran zar Pedro de Moscovia, demasiado a menudo se han caracterizado por el desdén más impropio y hasta insolente de todo el pudor normal en la vida y el habla, y han dado así el ejemplo más pernicioso a todos los que ansiaban parecerse a ellos, y que con demasiada frecuencia se contentan con imitar sus desatinos sin siquiera intentar alcanzar sus facetas más perfectas.

En la constancia de su laboriosidad y frugalidad, en su incesante sacrificio de la paz y el disfrute del presente en aras de la expectativa probable de una holgura y gozo mayores en un período de tiempo más distante pero más duradero, la persona prudente siempre resulta apoyada y recompensada por la aprobación total del espectador imparcial, y del representante del espectador imparcial, el hombre dentro del pecho. El espectador imparcial no se siente agotado por el esfuerzo presente de aquellos cuya conducta analiza, y tampoco requerido por los importunos llamamientos de sus apetitos presentes. Para él su situación actual y lo que probablemente sea su situación futura son casi idénticas: las contempla a la misma distancia y es afectado por ellas casi de la misma manera. Pero él sabe que para las personas principalmente concernidas están lejos de ser idénticas y naturalmente les afectan *a ellas* de formas muy distintas. Por consiguiente, no puede sino aprobar e incluso aplaudir el ejercicio correcto de la continencia que les permite a ellas actuar como si sus situaciones presente y futura les afectaran casi del mismo modo en que lo afectan a él.

El hombre que no gasta más de lo que gana está naturalmente contento con su posición, que mejora día a día merced a incesantes aunque pequeños ahorros. Gradual-

mente puede relajarse, tanto en el rigor de su parsimonia como en la severidad de su dedicación, y siente una doble satisfacción ante ese incremento paulatino en la paz y los disfrutes, al haber pasado antes por los sinsabores que comportó su ausencia. No anhela en absoluto cambiar un panorama tan confortable y no va en busca de nuevas empresas y aventuras que puedan poner en peligro y que quizás no aumenten la segura tranquilidad de que goza hoy. Si acomete nuevos proyectos o empresas, muy probablemente estarán bien concertadas y preparadas. Nunca las abordará apresuradamente ni será impulsado hacia ellas por ninguna necesidad, sino que siempre cuenta con tiempo y ocio para deliberar sobria y fríamente acerca de sus eventuales resultados.

El hombre prudente no está dispuesto a someterse a ninguna responsabilidad que su deber no le imponga. No actúa como un chisgarabís en negocios que no le conciernen, no se entromete en los asuntos de los demás, no es un consejero o asesor declarado, que se inmiscuye con sus opiniones donde nadie las ha pedido. Se constriñe en todo lo que su deber lo permita a sus propios asuntos y no le atrae esa importancia boba que muchas personas pretenden obtener dando la impresión de que ejercen alguna influencia en el manejo de los asuntos de otra gente. Es averso a entrar en disputas partidarias, odia lo faccioso y no siempre tiene mucha afición a escuchar la voz ni siquiera de la ambición noble y eminente. Cuando se le requiera abiertamente, no declinará servir a su patria, pero no conspirará para forzar esa situación y le complacerá más que los asuntos públicos sean administrados por otra persona antes de que él deba pasar por la dificultad e incurrir en la responsabilidad de administrarlos. En el fondo de su corazón prefiere disfrutar apaciblemente de una tranquilidad segura antes no sólo que el esplendor vano de la ambición triunfadora sino también que la gloria ge-

nuina y sólida de ejecutar las acciones más egregias y magnánimas.

La prudencia, en suma, cuando se orienta meramente al cuidado de la salud, de la fortuna y del rango y reputación de la persona, aunque es apreciada como una virtud de lo más respetable y también en alguna medida afable y agradable, nunca es estimada como una de las virtudes más queridas o ennoblecedoras. Impone una cierta fría estimación, pero no parece digna de un amor o una admiración demasiado ardientes.

La conducta sabia y juiciosa, cuando se dirige a propósitos más insignes y nobles que el cuidado de la salud, la fortuna, el rango y la reputación del individuo, es con frecuencia y mucha propiedad denominada prudencia. Hablamos de la prudencia del gran general, el gran estadista, el gran legislador. En todos estos casos la prudencia se combina con muchas virtudes más ilustres y espléndidas, con el valor, la intensa y generalizada benevolencia, un sacro respeto hacia las reglas de la justicia, todo ello sostenido por un grado adecuado de autocontrol. Esta prudencia superior, cuando llega al máximo nivel de perfección, necesariamente supone el arte, el talento y el hábito o disposición a obrar con la más completa corrección en cada circunstancia y contexto posibles. Supone necesariamente la mayor perfección de todas las demás virtudes intelectuales y morales. Es la mejor cabeza unida al mejor corazón. Es la sabiduría más perfecta combinada con la virtud más cabal. Se aproxima mucho a la personalidad del sabio académico o peripatético, así como la de la prudencia inferior se acerca a la del sabio epicúreo.

La mera imprudencia, o la falta de capacidad para cuidar de uno mismo, es objeto de compasión por parte de los generosos y humanitarios; quienes tienen sentimientos menos delicados la ignoran o en el peor de los casos la desprecian, pero nunca es objeto de odio o indignación.

Ahora bien, cuando se combina con otros vicios, agrava sumamente la infamia y deshonra que en otro caso les correspondería. El astuto bribón, cuya maña y destreza no lo eximen de las sospechas fundadas pero sí del castigo y la flagrante detección, es demasiado a menudo recibido en el mundo con una indulgencia que en absoluto se merece. El torpe y tonto, que por falta de esa maña y destreza es capturado y castigado, es objeto de odio, desdén y escarnio generalizados. En los países donde los grandes delitos suelen quedar sin sanción, los actos más atroces se vuelven algo casi familiar y dejan de impresionar a la gente con el horror que se siente por regla general en los países donde tiene lugar una más estricta administración de la justicia. En ambos tipos de países la injusticia es la misma, pero la imprudencia a menudo es muy diversa. En el segundo caso los delitos graves son obviamente grandes desatinos. En el primero no siempre son así calificados. Parece que en Italia, durante buena parte del siglo XVI, los crímenes, los asesinatos e incluso los asesinatos por encargo fueron algo usual entre las clases altas de la población. César Borgia invitó a cuatro príncipes vecinos, que poseían pequeños estados y mandaban ejércitos reducidos, a un encuentro amistoso en Senigaglia. Tan pronto como llegaron los mató a los cuatro. Esta acción infame, aunque ciertamente no fue aprobada ni siquiera en esa era criminal, parece haber contribuido muy poco al descrédito y nada en absoluto a la ruina de quien la perpetró. Esa ruina sobrevino finalmente algunos años después, y por causas completamente desvinculadas de este crimen. Maquiavelo, que en absoluto era un hombre de moral muy escrupulosa, ni siquiera para su tiempo, residía en la corte de César Borgia —en tanto que ministro de la república de Florencia— cuando el crimen fue cometido. Escribió un relato muy especial sobre el mismo, en ese lenguaje claro, elegante y sencillo que distingue todas sus obras.

Habla de él muy fríamente, le complace la destreza con que César Borgia lo abordó, muestra mucho desdén por la ingenuidad y torpeza de las víctimas, pero ninguna compasión por su muerte miserable e intempestiva y ninguna clase de indignación ante la crueldad y falsedad de su asesino. La violencia e injusticia de los grandes conquistadores son vistas a menudo con asombro y admiración insensatos; las de rateros, ladrones y asesinos, con menosprecio, repugnancia e incluso horror en todos los casos. Las primeras son cien veces más nocivas y destructivas, pero cuando son coronadas por el éxito pasan a menudo por las hazañas de la magnanimidad más heroica. Las segundas son siempre contempladas con odio y aversión, como los desatinos, además de los delitos, de lo más bajo y despreciable de la especie humana. La injusticia de los primeros es ciertamente como mínimo tan abultada como la de los segundos, pero la locura e imprudencia no es tan llamativa. Un hombre talentoso pero malvado e indigno con frecuencia va por el mundo con mucho más crédito que el que merece. Un tonto malvado e indigno siempre parece el más odioso y despreciable de los mortales. Así como la prudencia, combinada con otras virtudes, es el carácter más noble, la imprudencia, combinada con otros vicios, es el más vil.

Sección II

Del carácter del individuo, en tanto que afecta a la felicidad de otras personas

Introducción

La personalidad de cualquier individuo, en la medida en que puede afectar a la felicidad de otras personas, debe hacerlo por su predisposición a perjudicarlas o beneficiarlas.

A los ojos del espectador imparcial, el único motivo que puede justificar que dañemos o perturbemos en algún sentido la felicidad de nuestro prójimo es el resentimiento correcto ante un conato o una efectiva comisión de una injusticia. El hacerlo por cualquier otro motivo es en sí mismo una violación de las leyes de la justicia y la fuerza debe ser empleada para impedirlo o castigarlo. La sabiduría de cada estado o comunidad procura en todo lo que puede emplear la fuerza de la sociedad para impedir que los súbditos de su autoridad dañen o alteren la felicidad de los demás. Las reglas que estipula a tal efecto constituyen el derecho civil y penal de cada estado o país. Los principios sobre los que dichas reglas se basan o deben basarse son el tema de una ciencia particular, la más im-

portante pero quizá la menos cultivada de todas las ciencias: la de la jurisprudencia natural, en la que no podemos entrar en detalle en la presente obra. Un miramiento sagrado y religioso para no dañar o perturbar en ningún aspecto la felicidad de nuestro prójimo, incluso en los casos en los que ninguna ley puede protegerlo adecuadamente, representa el carácter de una persona perfectamente inocente y justa, un carácter que cuando es llevado hasta una atención delicada resulta siempre sumamente respetable e incluso venerable por sí mismo, y casi nunca deja de estar acompañado de muchas otras virtudes, de una gran sensibilidad hacia los demás, un gran humanitarismo y una gran benevolencia. Se trata de una personalidad suficientemente comprendida y que no requiere ninguna explicación ulterior. En esta sección sólo trataré de explicar el fundamento del orden que la naturaleza parece haber dispuesto para la distribución de nuestros buenos oficios, o para la orientación y utilización de nuestros muy limitados poderes de beneficencia: en primer lugar hacia los individuos y en segundo lugar hacia los grupos.

Podrá comprobarse que la misma sabiduría infalible que regula todas las partes de la conducta preside también aquí la ordenación de las recomendaciones, que siempre son más fuertes o más débiles en proporción a que nuestra beneficencia sea más o menos necesaria, o pueda ser más o menos útil.

1. Del orden en que los individuos son encomendados por la naturaleza a nuestro cuidado y atención

Como decían los estoicos, cada hombre debe cuidar primero y principalmente de *sí mismo*, y cada hombre está en este sentido mejor y más adecuadamente preparado para cuidar de sí mismo que ninguna otra persona. Cada hombre siente sus propios placeres y dolores más intensamente que los de otras personas. En el primer caso se trata de las sensaciones originales; en el segundo, de las imágenes reflejas o simpatizadoras de esas sensaciones. Puede decirse que el primer caso es la sustancia y el segundo la sombra.

Después de sí mismo, los objetos naturales de sus afectos más cálidos son los miembros de su familia, los que viven normalmente en su misma casa, sus padres, sus hijos, sus hermanos y hermanas. Son natural y normalmente las personas sobre cuya felicidad o infelicidad más influencia puede ejercer su conducta. Él está más habituado a identificarse con ellos. Conoce mejor el modo en que cada cosa puede eventualmente afectarlos y su simpatía

hacia ellos es más precisa y definida de lo que puede ser con el grueso de las demás personas: se acerca más, en suma, a lo que él siente con respecto a sí mismo.

Esta simpatía y los afectos que sobre ella se fundan son también por naturaleza dirigidos más vigorosamente hacia sus hijos que hacia sus padres, y su ternura hacia aquéllos parece por regla general un principio más activo que su reverencia y gratitud hacia éstos. En el estado natural de las cosas, como ya ha sido señalado [parte III, cap. 3], la existencia del niño durante un tiempo después de su llegada al mundo depende totalmente del cuidado del padre, mientras que la del padre no depende naturalmente de la atención del hijo. Parece que a los ojos de la naturaleza un niño es un objeto más importante que un anciano, y suscita una simpatía más viva y más generalizada. Y así debe ser. De un niño se puede esperar cualquier cosa, o al menos confiar en que se produzca. En circunstancias normales, muy poco cabe esperar de un anciano. La debilidad de la infancia hace vibrar los afectos de las personas más brutales y de corazón más duro. Sólo para los virtuosos y humanitarios las enfermedades de la vejez no son objeto de menosprecio y aversión. En ocasiones normales un anciano muere sin que nadie lo sienta mucho, pero es extraño que un niño muera sin que a alguien se le parta el corazón.

Las primeras amistades, las que se anudan naturalmente cuando el corazón es más susceptible de ese sentimiento, son entre hermanos y hermanas. Su buena avenencia, mientras permanezcan en la misma familia, es necesaria para su tranquilidad y felicidad. Tienen la capacidad de causarse mutuamente más placer o dolor que a la mayoría de las demás personas. Su contexto hace que su simpatía recíproca sea de la máxima importancia para su felicidad común, y por la sabiduría de la naturaleza el contexto mismo, al obligarlos a acomodarse unos con otros, vuelve

a dicha simpatía más habitual y por eso más viva, clara y definida.

Los hijos de los hermanos y hermanas están naturalmente conectados por la amistad que, tras dividirse en familias diferentes, continúa viva entre sus padres. Su buena relación amplía el gozo de esa amistad y cualquier desacuerdo la perturbaría. De todas formas, aunque rara vez viven en la misma familia, aunque son más importantes recíprocamente que con respecto a la mayoría del resto de la gente, lo son mucho menos que los hermanos y hermanas. Como su simpatía mutua es menos necesaria, también es menos habitual y por lo tanto proporcionalmente más débil.

Los hijos de los primos, al estar aún menos conectados, son de una importancia recíproca todavía menor, y el afecto disminuye paulatinamente a medida que la relación se hace más y más remota.

Lo que se llama afecto no es en realidad más que simpatía habitual. Nuestra preocupación por la felicidad o infelicidad de quienes son los objetivos de lo que denominamos nuestros afectos, nuestro deseo de promover la una e impedir la otra, son o bien la sensación efectiva de esa simpatía habitual o la consecuencia necesaria de esa sensación. Como los lazos familiares se entablan normalmente en contextos que crean naturalmente esa simpatía habitual, se espera que un grado apropiado de afecto tenga lugar en ellos. Vemos generalmente que ocurre así y por consiguiente damos naturalmente por descontado que así debería ser; y de ahí que nos sobresalte más el ver que no es el caso. Se ha establecido la regla general de que las personas unidas en cierto grado por vínculos familiares deben siempre mantener algún afecto recíproco, y siempre resulta sumamente incorrecto, y en ocasiones impío, el que sea de otra manera. Un padre sin ternura pa-

ternal, un niño desprovisto de toda reverencia filial, parecen monstruos, objetos no sólo de odio sino de horror.

Si en casos especiales las circunstancias que usualmente producen esos llamados afectos naturales pueden por algún accidente estar ausentes, el respeto por la regla general con frecuencia las suplirá y dará lugar a algo que aunque no será idéntico sí guardará un apreciable parecido con esos afectos. Un padre estará menos apegado a un hijo si por algún accidente han permanecido separados desde su infancia y si no regresa hasta que ya es un hombre. El padre tendrá menos ternura paternal hacia el hijo y el hijo menos veneración filial hacia el padre. Los hermanos y hermanas que han sido educados en países lejanos tienden a experimentar una disminución similar en sus afectos. Pero en el caso de los concienzudos y los virtuosos el respeto hacia la norma general a menudo producirá algo que aunque no sea exactamente igual se asemejará bastante a esos afectos naturales. Incluso durante la separación el padre y el hijo, los hermanos y las hermanas, no resultan recíprocamente indiferentes. Todos se consideran mutuamente como personas que deben y a las que se deben ciertos afectos, y viven con la esperanza de poder en algún momento estar en posición de disfrutar la amistad que naturalmente debe existir entre personas tan íntimamente relacionadas. Hasta que se encuentran, el hijo o el hermano ausentes suelen ser el hijo o el hermano favoritos. Jamás han perpetrado ofensa alguna, o si lo han hecho ha pasado tanto tiempo que el agravio ha sido olvidado, como alguna travesura infantil que no vale la pena recordar. Todos los comentarios que han escuchado unos acerca de otros, si los han transmitido gentes medianamente bondadosas, han sido sumamente halagadores y favorables. El hijo ausente, el hermano ausente, no son los hijos y hermanos normales sino dechados de perfección, y se alientan las más románticas esperanzas sobre la felici-

dad a ser disfrutada con la amistad y el trato con tales personas. Cuando se produce el encuentro, a menudo es tan vehemente la predisposición a concebir la simpatía habitual que constituye el lazo familiar que tienden a fantasear que de hecho la han concebido y se comportan mutuamente como si tal fuera el caso. Temo, sin embargo, que el tiempo y la experiencia a menudo los sacan de su error. Con el trato más familiar van descubriendo unos en otros hábitos, humores y preferencias diferentes de los esperados, y a los cuales, por falta de una simpatía habitual y del principio y fundamento auténticos de lo que apropiadamente se denomina afecto familiar, no pueden fácilmente adaptarse. Nunca han vivido en el contexto que casi necesariamente fuerza esa fácil adaptación, y aunque puedan ahora sinceramente desear darlo por supuesto, en la práctica no pueden hacerlo. Sus diálogos y tratos familiares se transforman en menos placenteros para ellos y, por tal razón, menos habituales. Pueden continuar viviendo juntos e intercambiando todos los buenos oficios esenciales y con todas las demás señas externas de un decente respeto. Pero rara vez sucederá que puedan gozar cabalmente de esa satisfacción cordial, esa deliciosa simpatía, ese sosiego y franqueza confidentes que naturalmente tienen lugar en el trato entre quienes han vivido juntos en familia durante mucho tiempo.

La regla general sólo puede ejercer esta ligera autoridad en el caso de los respetuosos y los virtuosos. Los disolutos, los libertinos, los vanidosos la ignoran por completo. Están tan lejos de respetarla que en contadas ocasiones se refieren a ella sin el escarnio más indecente, y una separación temprana y prolongada de ese tipo nunca deja de apartarlos totalmente entre sí. En tales personas el respeto por la norma general sólo producirá en el mejor de los casos una urbanidad fría y afectada (una muy superficial semblanza de un respeto genuino), y además sólo bastará

una débil ofensa, la más pequeña contradicción de intereses, para terminarla por completo.

La educación de los niños en ilustres escuelas remotas, de los jóvenes en colegios distantes, de las muchachas en conventos o internados lejanos, parece haber dañado fundamentalmente la moral familiar, y consiguientemente la felicidad familiar, tanto en Francia como en Inglaterra. ¿Desea usted educar a sus hijos para que obedezcan a sus padres y para que sean amables y cariñosos con sus hermanos y hermanas? Haga que les resulte necesario ser niños obedientes y hermanos y hermanas amables y cariñosos: edúquelos usted en su propia casa. Será correcto y beneficioso que salgan de la residencia familiar todos los días para ir al colegio, pero ocúpese usted de que vivan siempre en casa. El respeto hacia usted siempre impondrá una útil restricción en la conducta de ellos, y el respeto hacia ellos podrá a menudo imponer una limitación no inútil en la conducta de usted. Está claro que ningún conocimiento que se pueda obtener de la llamada educación pública es capaz de compensar en ningún sentido lo que casi con certeza y necesidad se pierde con ella. La educación familiar es la institución de la naturaleza; la educación pública, un artificio humano. Es innecesario aclarar cuál tiene más probabilidades de ser la más sabia.

En algunas tragedias y novelas encontramos bastantes escenas tan bellas como interesantes basadas en la denominada fuerza de la sangre, o el afecto maravilloso que los parientes cercanos supuestamente conciben unos de otros, incluso antes de ser conscientes de la existencia de una tal conexión. Temo, sin embargo, que esta fuerza de la sangre sólo existe en el teatro y los libros. Incluso en las tragedias y novelas nunca se supone que existe salvo entre familiares que naturalmente crecen en la misma casa, entre padres e hijos, entre hermanos y hermanas. El

imaginar un afecto así de misterioso entre primos o entre tías o tíos, sobrinos o sobrinas, sería demasiado ridículo.

En países de pastores y en todos aquellos donde la autoridad de la ley no es suficiente por sí sola para garantizar una total seguridad a cada miembro del estado, todas las diferentes ramas de una misma familia viven comúnmente en vecindad. Su asociación es a menudo necesaria para su defensa común. Todos ellos son, del más al menos encumbrado, de alguna importancia unos para otros. Su consenso fortalece su necesario vínculo; su disensión siempre lo debilita y puede destruirlo. Tienen más trato entre ellos que con los miembros de ninguna otra tribu. Los miembros más apartados de la misma tribu mantienen alguna relación recíproca, y cuando todas las demás circunstancias son iguales esperan ser tratados con una consideración más distinguida que la debida a quienes no tienen tales pretensiones. No hace muchos años, en las Tierras Altas de Escocia, el caudillo solía tratar al más modesto de su clan como su primo o pariente. Se dice que el mismo generalizado respeto por el parentesco tiene lugar entre los tártaros, los árabes y los turcomanos, y creo que entre todas las demás naciones cuyas sociedades se acercan al estado que tenían los montaneses escoceses a comienzos del siglo actual.

En los países comerciales, donde la autoridad legal es siempre plenamente suficiente para protegerá la persona más humilde del estado, los descendientes de la misma familia, al no tener motivos para permanecer juntos, se separan y dispersan naturalmente, según lo sugiera el interés o las inclinaciones. Pronto dejan de ser importantes unos para otros, y en pocas generaciones no sólo pierden toda preocupación mutua sino toda memoria de su origen común y de la conexión que se entabló entre sus antepasados. El aprecio por los parientes lejanos se vuelve cada vez menor en todos los países, según ese estadio de la ci-

vilización resulte establecido de manera más prolongada y completa. Así ha sucedido más en Inglaterra que en Escocia, y de ahí que los parientes lejanos son más estimados en el segundo país que en el primero, aunque en este aspecto la diferencia entre ambos es cada día menor. Es verdad que los grandes señores en todos los países se enorgullecen de recordar y reconocer sus mutuas conexiones, por remotas que sean. La evocación de tan ilustres parientes halaga en no poca medida el orgullo familiar de todos ellos, pero este recuerdo se mantiene con tanto esmero no por afecto ni por nada que se le parezca sino por la más frívola y pueril de las vanidades. Si algún pariente más pobre, aunque quizás más cercano, se atreve a recordar a estos preclaros varones su lazo familiar con ellos, nunca dejan de alegar que son pésimos genealogistas y que sus conocimientos sobre la historia familiar son paupérrimos. Temo que no será en esa clase en la que podamos esperar una extensión extraordinaria del llamado afecto natural.

Pienso que el afecto natural es más la consecuencia de la conexión moral que del supuesto nexo físico entre padres e hijos. Un marido celoso a menudo siente rechazo y aversión hacia el niño infeliz que él sospecha fruto de la infidelidad de su mujer, a pesar de la relación moral y a pesar de que el niño es criado en su propia casa. Es el monumento perdurable de una aventura de lo más desagradable, de su propio descrédito y de la deshonra de su familia.

Entre gente bien predispuesta, la necesidad o conveniencia de la mutua adaptación muy frecuentemente genera una amistad no desigual a la que se entabla entre quienes viven en el seno de la misma familia. Los colegas en el trabajo o los socios en los negocios se llaman hermanos y a menudo sienten unos por otros como si realmente lo fueran. Su cordial avenencia es una ventaja para

todos, y si son personas medianamente razonables, están naturalmente dispuestas a ponerse de acuerdo. Esperamos que lo hagan y su desacuerdo es una suerte de pequeño escándalo. Los romanos expresaban este tipo de vínculo con la palabra *necessitude*, que etimológicamente parece denotar algo impuesto por la necesidad de la situación.

Incluso el dato insignificante de vivir en el mismo vecindario tiene algún efecto del mismo tenor. Respetamos el semblante de una persona que vemos todos los días, siempre que no nos haya ofendido. Los vecinos pueden ser muy convenientes unos para otros, y también muy molestos. Si son buena gente están naturalmente predispuestos al consenso. Esperamos su buena avenencia y el ser un mal vecino equivale a un mal carácter. Hay por consiguiente ciertos pequeños buenos oficios que por regla general se considera que son debidos a un vecino con preferencia a cualquier otra persona que carezca de esa conexión.

Esta disposición natural a adaptar y asimilar en todo lo que podamos nuestros propios sentimientos, principios y sensaciones a los que vemos fijados y enraizados en las personas con las que estamos obligados a vivir y tratar durante mucho tiempo es la causa de los efectos contagiosos de las buenas y las malas compañías. La persona que se junta básicamente con los sabios y los virtuosos, aunque ella misma pueda no convertirse en sabia y virtuosa, inevitablemente concebirá al menos un cierto respeto por la sabiduría y la virtud. Y la persona que se mezcla fundamentalmente con los libertinos y los disolutos, aunque ella misma no lo sea, pronto perderá al menos su aborrecimiento original hacia las costumbres libertinas y disolutas. Los parecidos de las personalidades familiares, que tan frecuentemente vemos transmitidos de generación en generación, pueden quizá deberse a esta disposición a asimilarnos a aquellos con quienes debemos vivir y

tratar durante bastante tiempo. El carácter familiar, sin embargo, como los rasgos familiares, no parece obedecer exclusivamente al nexo moral sino en parte también al nexo físico. Es evidente que las facciones familiares se deben totalmente a este último.

De todos los lazos afectivos del individuo, el más respetable es el basado sólo en el aprecio de sus buenos modales y conducta, confirmado mediante una abundante experiencia y un prolongado conocimiento. Las amistades que no surgen de una simpatía limitada ni de una simpatía que ha sido asumida y convertida en habitual en aras de la conveniencia y la adaptación, sino de una simpatía natural, de una sensación involuntaria de que las personas con las que nos vinculamos son objetos naturales y apropiados de la estima y la aprobación, sólo pueden existir entre seres humanos virtuosos. Sólo las personas virtuosas pueden sentir una confianza total en su actitud y proceder mutuos, lo que en todo momento les brinda la garantía de que no pueden ofender a ni ser ofendidos por nadie. El vicio es siempre caprichoso: sólo la virtud es sistemática y ordenada. El vínculo fundado en el amor a la virtud es ciertamente el más virtuoso de todos y es asimismo el más feliz, el más permanente y el más seguro. Tales amistades no tienen que estar confinadas en una sola persona sino que pueden sin dificultades abarcar a todos los sabios y virtuosos a quienes conocemos íntimamente y hemos conocido durante mucho tiempo, y por ello estamos convencidos de su sabiduría y su virtud. Los que limitarían la amistad a dos personas parecen confundir la sabia seguridad de la amistad con los celos y la insensatez del amor. Las precipitadas, enternecedoras y disparatadas amistades íntimas de los jóvenes, normalmente basadas en alguna semejanza superficial del carácter completamente desconectada del buen comportamiento, en el gusto quizá por los mismos estudios, las

mismas diversiones, o en el acuerdo sobre algún principio u opinión singular, que por regla general no es llevado a la práctica, esas intimidades que un capricho inicia y a las que un capricho pone fin, por gratas que puedan parecer mientras duran, no merecen de ninguna manera el sagrado y venerable nombre de amistad.

De todas las personas que la naturaleza subraya para nuestra beneficencia, a nadie parece apuntar con más propiedad como a aquéllos cuya beneficencia hemos experimentado nosotros antes. La naturaleza, que formó a los seres humanos para la amabilidad recíproca tan necesaria para su felicidad, hace de cada persona el objeto particular de la bondad de los individuos con quienes ella ha sido bondadosa. Aunque puede que su gratitud no se corresponda con su beneficencia, el sentido de su mérito, la gratitud simpatizadora del espectador imparcial, siempre se corresponden con ella. La indignación generalizada de otros contra la mezquindad de su ingratitud incrementará a veces el sentido de su mérito. Ninguna persona benevolente pierde jamás por completo los frutos de su benevolencia. Si no siempre los recoge de las personas que debieran dárselos, rara vez deja de hacerlo, y multiplicados por diez, de otras personas. La bondad engendra bondad, y si el ser queridos por nuestros semejantes es la meta principal de nuestra ambición, la forma más segura de lograrlo es mostrar mediante nuestra conducta que realmente los queremos.

Después de los individuos que están encomendados a nuestra beneficencia, sea por su relación con nosotros, por sus cualidades personales o sus servicios pasados, vienen aquellos que no son en verdad objeto de nuestra amistad sino de nuestra atención benevolente y buenos oficios, los marcados por una situación extraordinaria, los muy afortunados y muy desafortunados, los ricos y poderosos, y los pobres y míseros. La distinción entre ran-

gos, la paz y el orden de la sociedad, están en buena medida basados en el respeto que naturalmente concebimos hacia los primeros. El alivio y consuelo del infortunio humano dependen totalmente de nuestra compasión hacia los segundos. La paz y el orden de la sociedad son incluso más importantes que el alivio de los desdichados. De ahí que nuestro respeto por los grandes personajes es más propenso a ofender por su exceso, y nuestra solidaridad con los infelices, por su defecto. Los moralistas nos exhortan a la caridad y la compasión, y nos previenen contra la fascinación de la pompa. Esta fascinación es verdaderamente tan avasalladora que los ricos y los poderosos son demasiado a menudo preferidos a los sabios y los virtuosos. La naturaleza ha sido prudente al dictaminar que la distinción entre rangos, la paz y el orden de la sociedad, descansaran con más seguridad sobre la nítida y palpable diferencia de cuna y fortuna, que sobre la invisible y muchas veces incierta diferencia de sabiduría y virtud. Los ojos indiscriminadores de la gran muchedumbre de seres humanos pueden percibir claramente la primera, pero sólo con dificultad el esmerado discernimiento de los sabios y virtuosos puede detectar adecuadamente la segunda. La benevolente sabiduría de la naturaleza es igualmente evidente en la ordenación de todas esas preferencias.

Probablemente será innecesario observar que la combinación de dos o más de esas causas estimulantes de la bondad la incrementan. El favor y la parcialidad que, cuando no se interpone la envidia, abrigamos naturalmente hacia los personajes importantes resultan muy ampliados cuando tienen además sabiduría y virtud. Si a pesar de esa sabiduría y esa virtud el conspicuo personaje se hunde en una de esas desgracias, esos peligros y zozobras a las que se hallan a menudo muy expuestos los niveles más encumbrados, estamos mucho más profundamente

inquietos por su suerte de lo que lo estaríamos en el caso de una persona igualmente virtuosa pero de un nivel más modesto. Los temas más interesantes de las tragedias y las novelas son los reveses de reyes y príncipes virtuosos y magnánimos. Si por la sabiduría y arrojo de sus esfuerzos pueden liberarse de esos contratiempos y recuperar plenamente su anterior grandeza y seguridad, no podemos evitar contemplarlos con la más entusiasta e incluso extravagante admiración. El pesar que sentimos por su infortunio, el gozo que nos embarga por su prosperidad, parecen combinarse y extender la admiración que naturalmente concebimos con respecto a su posición y su carácter.

Cuando esos diferentes afectos benéficos apuntan en direcciones diversas, es quizá imposible determinar mediante criterios precisos en qué casos debemos obrar de acuerdo con uno o con otro. En qué casos la amistad deberá ceder ante la gratitud, o la gratitud ante la amistad; en qué casos el más fuerte de todos los afectos naturales debe ceder ante una consideración acerca de la seguridad de aquellos superiores de cuya incolumidad muchas veces depende la de toda la sociedad, y en qué casos el afecto natural puede sin impropiedad prevalecer sobre esa consideración; todo ello deberá ser dejado a la decisión del hombre dentro del pecho, el supuesto espectador imparcial, el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta. Si nos situamos completamente en su posición, si realmente nos miramos a través de sus ojos, como nos ve él, y escuchamos con atención diligente y reverencial lo que nos recomienda, su voz jamás nos defraudará. No necesitaremos reglas casuísticas para dirigir nuestro comportamiento. A éstas es a menudo imposible adaptarlas a todos los diferentes matices y gradaciones relativos a la circunstancia, el carácter y el contexto, a las diferencias y distinciones que, aunque no imperceptibles, son por su finura y delica-

deza frecuentemente indefinibles. En la hermosa tragedia de Voltaire *L' Orphelin de la Chine*, al tiempo que admiramos la magnanimidad de Zamti, dispuesto a sacrificar la vida de su propio hijo para preservar la del único enfermizo descendiente de sus antiguos soberanos y patronos, no sólo perdonamos sino amamos la ternura maternal de Idame, que a riesgo de revelar el importante secreto de su marido reclama a su hijo de las crueles manos de los tártaros a quien había sido entregado.

2. Del orden en que los grupos son encomendados por la naturaleza a nuestra beneficencia

Los mismos principios que dirigen el orden en que los individuos son encomendados a nuestra beneficencia, dirigen también el orden en que los grupos son encomendados a la misma. Aquéllos para los cuales es o puede ser de la mayor importancia le son encomendados primero y principalmente.

El estado o poder soberano en el que hemos nacido y donde nos hemos educado, y bajo cuya protección vivimos, es en condiciones normales el grupo más extenso sobre cuya felicidad o infelicidad puede tener influencia nuestra buena o mala conducta. En consecuencia, nos es por naturaleza muy firmemente encomendado. Nos incluye no sólo a nosotros sino a todos los objetivos de nuestros afectos más cariñosos, nuestros hijos, nuestros padres, nuestros familiares, amigos y benefactores, todos aquellos a quienes naturalmente más amamos y veneramos; su prosperidad y seguridad depende en alguna medida de la prosperidad y seguridad del estado. Por naturaleza, en-

tonces, lo apreciamos, no sólo por nuestras emociones egoístas sino por todos nuestros afectos privados benevolentes. Debido a nuestra conexión con él, su prosperidad y gloria parecen reflejar una suerte de honor sobre nosotros mismos. Cuando lo comparamos con otras entidades del mismo tipo nos enorgullece su superioridad, y nos irrita en cierta medida si en algún aspecto está por debajo de ellas. Todas las ilustres personalidades que ha producido en el pasado (porque la envidia puede quizá interponer un prejuicio contra nuestros contemporáneos), sus guerreros, sus estadistas, sus poetas, sus filósofos y hombres de letras de todas las clases, a todos ellos estamos dispuestos a contemplarlos con la admiración más parcial y a clasificarlos (a veces muy injustamente) por encima de los de todas las demás naciones. El patriota que da su vida por la seguridad e incluso por la vanagloria de esta sociedad parece actuar con la más absoluta corrección. Él se ve a sí mismo como natural y necesariamente lo ve el espectador imparcial: a los ojos de ese equitativo juez él es sólo uno entre la multitud, no más importante que ninguno de los otros y preparado en todo momento para sacrificarse y entregarse a la seguridad, al servicio e incluso a la gloria del mayor número. Pero aunque este sacrificio parece perfectamente justo y correcto, sabemos lo difícil que es realizarlo y cuán pocas personas son capaces de hacerlo. Su conducta, por ello, no sólo provoca nuestra total aprobación sino nuestro mayor asombro y admiración, y parece merecer todo el aplauso que puede deberse a la virtud más heroica. Por el contrario, el traidor que en alguna ocasión concreta fantasea con que puede promover su pequeño interés particular revelando al enemigo público el interés de su país natal, el que haciendo caso omiso del juicio del hombre dentro del pecho se prefiere en este aspecto tan vergonzosa y mezquinamente a sí mismo antes

que a todos aquéllos con los que mantiene alguna conexión, semeja el más detestable de los villanos.

El amor a nuestra nación a menudo nos predispone a mirar con los celos y la envidia más malignos la prosperidad y grandeza de cualquier nación cercana. Las naciones independientes y vecinas, al carecer de un superior común que dirima sus disputas, viven en continuo temor y sospecha unas de otras. Cada estado, al esperar poca justicia de sus vecinos, está dispuesto a tratarlos con tan poca como la que espera de ellos. El respeto por el derecho de las naciones, o por aquellas reglas que los estados independientes declaran o pretenden observar en sus relaciones, a menudo no es más que una mera pretensión y declaración. En aras del más minúsculo interés, merced a la más ligera provocación, todos los días vemos que esas reglas son o bien eludidas o bien directamente violadas sin vergüenza o remordimiento. Cada nación prevé, o imagina que prevé, su propia subyugación a partir del poder y grandeza crecientes de cualquiera de sus vecinos, y el mezquino principio del prejuicio nacional se apoya muchas veces en el noble principio del amor a nuestro país. La frase con la que se decía que Catón el Censor terminaba todos los discursos que pronunciaba en el senado, cualquiera fuese el tema, *«Es asimismo mi opinión que Cartago debe ser destruida»*, era la expresión natural del patriotismo salvaje de una mente vigorosa pero tosca, encolerizada casi hasta la locura en contra de una nación extranjera por causa de la cual la suya propia había sufrido tanto. La frase, más humanitaria, con la que parece que Escipión Nasica concluía todos sus discursos, *«Es asimismo mi opinión que Cartago no debe ser destruida»*, era la expresión liberal de una mente más amplia e ilustrada, que no sentía aversión alguna ni siquiera hacia la prosperidad de un antiguo enemigo, una vez reducido a un estado en el que ya no resultaba formidable para Roma. Pue-

de que haya alguna razón para que Francia e Inglaterra teman el incremento de su mutuo poderío naval y militar, pero es ciertamente indigno de unas naciones tan ilustres como ellas el que sientan envidia de la felicidad y prosperidad interna de la otra, del cultivo de sus tierras, el progreso de sus manufacturas, la expansión de su comercio, la seguridad y cantidad de sus puertos y radas, el adelanto de sus artes y ciencias liberales. Todos ellos representan mejorías genuinas del mundo en que vivimos. La humanidad se beneficia y la naturaleza humana se ennoblece gracias a ellos. En todos esos progresos cada nación debería no sólo esforzarse por sobresalir sino, en aras del amor a la especie humana, también por promover y no obstruir la excelencia de sus vecinos. En todos los casos se trata de objetos apropiados para la emulación nacional, y no para la envidia o el prejuicio nacional.

No parece que el amor hacia nuestro país derive del amor a la humanidad. El primer sentimiento es totalmente independiente del segundo y en ocasiones nos predispone a actuar de forma contradictoria con éste. En Francia puede que haya tres veces más habitantes que en Gran Bretaña. En la gran sociedad de la raza humana, entonces, la prosperidad de Francia debería aparecer como un objetivo de mucha mayor importancia que la de Gran Bretaña. Pero el súbdito británico que por esa razón prefiriese en todos los casos la prosperidad del primer país antes que la del segundo no sería considerado un buen ciudadano de Gran Bretaña. No queremos a nuestro país meramente porque es una fracción de la gran sociedad humana: lo queremos por sí mismo e independientemente de toda reflexión de ese tipo. La sabiduría que diseñó el sistema de los afectos humanos, así como todas las demás secciones de nuestra naturaleza, parece haber pensado que el interés de la amplia sociedad de los seres humanos sería mejor promovido al dirigir la atención de cada indi-

viduo principalmente hacia aquella porción particular de la misma que más se aproxima a la esfera tanto de sus capacidades como de su entendimiento.

Los prejuicios y odios nacionales rara vez se extienden más allá de las naciones cercanas. Nosotros, de forma quizá deleznable y tonta, llamamos a los franceses nuestros enemigos naturales; y ellos, de forma quizá igualmente deleznable y tonta, nos consideran del mismo modo. Ni ellos ni nosotros sentimos ninguna envidia de la prosperidad de la China o el Japón. Asimismo, en contadas ocasiones ocurre que nuestra buena voluntad hacia países tan distantes pueda ser eficazmente ejercida.

La más amplia benevolencia pública que comúnmente puede ser practicada con alguna consecuencia apreciable es la del estadista, que proyecta y entabla alianzas con naciones cercanas o no muy lejanas, para la preservación de lo que se denomina el equilibrio del poder o para la paz y tranquilidad generales de los estados que integran el círculo de sus negociaciones. Pero los políticos que planean y ejecutan tales tratados rara vez prestan atención a nada que no sea el interés de sus países respectivos. Es verdad, sin embargo, que en ocasiones su visión es más amplia. El conde d'Avaux, embajador plenipotenciario de Francia en el tratado de Münster, estaba dispuesto a sacrificar su vida (según el cardenal de Retz, un hombre no demasiado crédulo con las virtudes de los demás) con objeto de restaurar mediante ese tratado la paz en Europa. El rey Guillermo fue muy celoso de la libertad e independencia de la mayor parte de los estados soberanos de Europa, algo que quizás bien pudo ser estimulado por su aversión particular hacia Francia, el estado que en su época constituía el principal peligro de dicha libertad e independencia. Una fracción del mismo espíritu parece haber sido heredada por el primer gobierno de la reina Ana.

Cada estado independiente se divide en muchas clases

y grupos diferentes, cada uno de los cuales tiene sus poderes, privilegios e inmunidades particulares. Cada individuo está naturalmente más vinculado a su propia clase o grupo que a ningún otro. Su propio interés, su propia vanidad, el interés y la vanidad de numerosos amigos y compañeros, están normalmente sumamente conectados con ese grupo. Ambiciona ampliar sus privilegios e inmunidades. Está celoso por defenderlos contra las usurpaciones de cualquier otra clase de la sociedad.

Lo que se llama la constitución de cualquier estado depende de la manera en que se halla dividido en los diversos grupos y clases que lo componen, y de la distribución concreta de sus respectivos poderes, privilegios e inmunidades.

La estabilidad de cada constitución depende de la capacidad de cada clase o grupo para mantener sus propios poderes, privilegios e inmunidades contra la usurpación de cualquier otro. Esa constitución será necesariamente más o menos alterada siempre que cualquiera de sus partes subordinadas es elevada o deprimida con respecto a lo que había sido antes su rango y condición.

Todos esos grupos y clases distintas dependen del estado al que deben su seguridad y protección. Que todos son subordinados de ese estado, y son establecidos sólo al servicio de su prosperidad y preservación, es una verdad aceptada incluso por el miembro más parcial de cualquiera de ellos. Será con frecuencia arduo, empero, convencerlo de que la prosperidad y preservación del estado exigen una reducción de los poderes, privilegios e inmunidades de su grupo en particular. Esta parcialidad, aunque puede a veces ser injusta no será por ello inútil. Sirve para frenar el espíritu de innovación. Tiende a mantener cualquiera sea el equilibrio establecido entre los diversos grupos y clases en que se divide la sociedad, y aunque a veces parece obstruir algunos cambios administrativos

que pueden estar de moda y ser populares en un momento dado, en realidad contribuye a la estabilidad y permanencia de todo el sistema.

El amor a nuestro país comprende normalmente dos principios distintos: primero, un cierto respeto y reverencia hacia la constitución o forma de gobierno establecida; y segundo, un ferviente deseo de hacer, en la medida de nuestras posibilidades, que la condición de nuestros conciudadanos sea segura, respetable y feliz. Quien no está dispuesto a respetar las leyes y a obedecer al magistrado no es un ciudadano, y quien no aspira a promover, por todos los medios a su alcance, el bienestar del conjunto de sus compatriotas no es ciertamente un buen ciudadano.

En épocas de paz y quietud ambos principios por regla general coinciden y llevan a una misma conducta. El apoyo al gobierno establecido es evidentemente el mejor expediente para mantener la situación segura, respetable y feliz de nuestros conciudadanos, siempre que veamos que el gobierno de hecho preserva dicha situación. Pero en tiempos de descontento público, facción y desorden, esos dos principios diferentes pueden ser contradictorios e incluso una persona sabia puede estar dispuesta a pensar que algún cambio es necesario en esa constitución o forma de gobierno que en su condición actual es claramente incapaz de mantener la tranquilidad pública. Esos casos son los que a menudo requieren quizá el máximo ejercicio de sabiduría política para determinar cuándo un verdadero patriota debe apoyar y procurar restablecer el viejo sistema, y cuándo debe ceder ante el más atrevido pero a menudo peligroso espíritu innovador.

Las guerras extranjeras y las banderías políticas son los dos contextos que proporcionan las mayores oportunidades para el despliegue del espíritu cívico. El héroe que sirve a su país con éxito en guerras frente al extranjero cum-

ple con las aspiraciones de toda la nación, y por tal causa es objeto de gratitud y admiración generalizadas. En tiempos de disturbios civiles, los líderes de las partes contendientes, aunque sean admirados por la mitad de sus conciudadanos, son comúnmente execrados por la otra mitad. Sus personalidades y el mérito de sus servicios respectivos son normalmente dudosos. La gloria adquirida en guerras extranjeras es por ello casi siempre más pura y más espléndida que la adquirida en las facciones civiles.

El líder de la facción ganadora, sin embargo, si posee suficiente autoridad como para imponerse a sus propios partidarios y lograr que actúen con temperamento y moderación adecuados (lo que frecuentemente no es el caso), a veces podrá rendir a su país un servicio mucho más esencial e importante que las mayores victorias y las más extensas conquistas. Puede restablecer y mejorar la constitución, y desde el carácter dudoso y ambiguo de líder de una facción puede pasar a asumir el carácter más insigne y noble de todos: el del reformador y legislador de un gran estado, y por la sabiduría de sus instituciones garantizar la paz interior y la felicidad de sus compatriotas durante muchas generaciones.

Entre la turbulencia y el desorden faccioso un cierto espíritu doctrinario tiende a mezclarse con el civismo que se funda en el amor a la humanidad, en la genuina solidaridad con los sinsabores y amarguras a los que algunos de nuestros conciudadanos pueden quedar expuestos. Este espíritu sistemático normalmente adopta la misma dirección que el más gentil espíritu cívico, siempre lo anima y a menudo lo inflama incluso hasta la insania del fanatismo. Los líderes del partido descontento rara vez dejan de plantear algún razonable plan de reforma que según ellos no sólo suprimirá todos los inconvenientes y aliviará todos los problemas sino que además impedirá definitivamente que reaparezcan en el futuro. Con tal motivo sue-

len proponer remodelar la constitución y alterar algunas de las partes más fundamentales del sistema de gobierno bajo el cual los súbditos de un gran imperio han disfrutado quizá de paz, seguridad y hasta gloria durante varios siglos consecutivos. La gran masa del partido resulta generalmente intoxicada con la belleza imaginaria de este sistema ideal, del que no tienen ninguna experiencia pero que les ha sido representado con los colores más deslumbrantes con que ha podido pintarlo la elocuencia de sus líderes. Esos mismos líderes, aunque originalmente pudieron no haber pretendido otra cosa que su propia exaltación, terminan en muchos casos siendo víctimas de su propia sofistería, y anhelan tanto esa magna reforma como el más mentecato y bobo de sus seguidores. Incluso cuando los líderes mantienen sus mentes al margen de este fanatismo, lo que en realidad normalmente hacen, no siempre osan frustrar las expectativas de sus partidarios, y a menudo, en contra de sus principios y de su conciencia, se ven obligados a obrar como si estuvieran bajo la ilusión común. La vehemencia del partido que rehúsa todo paliativo, toda templanza, toda razonable adaptación, al exigir demasiado con frecuencia no obtiene nada, y las molestias y dificultades que con un poco de moderación podrían haber sido eliminadas y aliviadas, quedan ya sin esperanza de remedio.

La persona cuyo espíritu cívico es incitado exclusivamente por la humanidad y la benevolencia respetará los poderes y privilegios establecidos incluso de los individuos y más aún de los principales grupos y clases en los que se divide el estado. Aunque considere que algunos de ellos son en cierto grado abusivos, se contentará con moderar lo que muchas veces no podrá aniquilar sin gran violencia. Cuando no pueda vencer los enraizados prejuicios del pueblo a través de la razón y la persuasión, no intentará someterlo mediante la fuerza sino que observará

religiosamente lo que Cicerón llamó con justicia la divina máxima de Platón: no emplear más violencia contra el país de la que se emplea contra los padres. Adaptará lo mejor que pueda sus planes públicos a los hábitos y prejuicios establecidos de la gente y arreglará en la medida de sus posibilidades los problemas que puedan derivarse de la falta de esas reglamentaciones a las que el pueblo es reacio a someterse. Cuando no puede instituir el bien, no desdeñará mejorar el mal; pero, como Solón, cuando no pueda imponer el mejor sistema legal, procurará establecer el mejor que el pueblo sea capaz de tolerar.

El hombre doctrinario, en cambio, se da ínfulas de muy sabio y está casi siempre tan fascinado con la supuesta belleza de su proyecto político ideal que no soporta la más mínima desviación de ninguna parte del mismo. Pretende aplicarlo por completo y en toda su extensión, sin atender ni a los poderosos intereses ni a los fuertes prejuicios que puedan oponérsele. Se imagina que puede organizar a los diferentes miembros de una gran sociedad con la misma desenvoltura con que dispone las piezas en un tablero de ajedrez. No percibe que las piezas del ajedrez carecen de ningún otro principio motriz salvo el que les imprime la mano, y que en el vasto tablero de la sociedad humana cada pieza posee un principio motriz propio, totalmente independiente del que la legislación arbitrariamente elija imponerle. Si ambos principios coinciden y actúan en el mismo sentido, el juego de la sociedad humana proseguirá sosegada y armoniosamente y muy probablemente será feliz y próspero. Si son opuestos o distintos, el juego será lastimoso y la sociedad padecerá siempre el máximo grado de desorden.

Para dirigir la visión del estadista puede indudablemente ser necesaria una idea general, e incluso doctrinal, sobre la perfección de la política y el derecho. Pero el insistir en aplicar, y aplicar completa e inmediatamente y a

pesar de cualquier oposición, todo lo que esa idea parezca exigir, equivale con frecuencia a la mayor de las arrogancias. Comporta erigir su propio juicio como norma suprema del bien y el mal. Se le antoja que es el único hombre sabio y valioso en la comunidad, y que sus conciudadanos deben acomodarse a él, no él a ellos. Esta es la razón por la cual los príncipes soberanos son con diferencia los más peligrosos de los teóricos políticos. Dicha arrogancia les es totalmente familiar. No abrigan dudas sobre la inmensa superioridad de sus opiniones. Por consiguiente, cuando estos reformadores imperiales y regios condescienden a contemplar la constitución del país confiado a su gobierno, rara vez descubren en ella nada peor que los obstáculos que en ocasiones opone a la ejecución de su propia voluntad. Menosprecian la divina máxima de Platón y consideran que el estado está hecho para ellos, no ellos para el estado. De ahí que el principal objetivo de sus reformas sea remover dichos obstáculos, reducir la autoridad de la nobleza, eliminar los privilegios de ciudades y provincias, y lograr que tanto los individuos y los grupos más importantes del estado como los más débiles e insignificantes sean igualmente incapaces de oponerse a sus dictados.

3. De la benevolencia universal

Aunque nuestros buenos oficios efectivos en muy contadas ocasiones pueden extenderse a una sociedad más amplia que la de nuestro propio país, no hay fronteras que circunscriban nuestra buena voluntad y puede abarcar la inmensidad del universo. No podemos hacernos a la idea de algún ser inocente y sensible cuya felicidad no debamos desear o por cuya desgracia, cuando seamos nítidamente conscientes de ella, no debamos sentir una determinada aversión. La noción de un ser sensible pero malévolo ciertamente despierta nuestro rechazo, pero la mala voluntad que en este caso sentimos por él es en realidad consecuencia de nuestra benevolencia universal. Es el efecto de la simpatía que experimentamos hacia la miseria y el resentimiento de los otros seres inocentes y sensibles cuya felicidad es perturbada por su malicia.

Esta benevolencia universal, por noble y generosa que sea, no puede representar la fuente de una felicidad verdadera para ninguna persona que no esté profundamente

convencida de que todos los habitantes del mundo, los más ruines y los más insignes, están bajo el inmediato cuidado y protección del magno, benevolente y omnisciente Ser que dirige todos los movimientos de la naturaleza y que está decidido, por sus propias inalterables perfecciones, a mantener en ella siempre la mayor cantidad posible de felicidad. En cambio, para esta benevolencia universal la mera sospecha de un mundo huérfano debe ser la más melancólica de las reflexiones: pensar que todas las ignotas regiones del espacio infinito e incomprensible puedan contener nada más que desgracia y miseria ilimitadas. Todo el esplendor de la mayor prosperidad jamás podrá iluminar las tinieblas con que una idea tan pavorosa debe necesariamente ensombrecer la imaginación; y en una persona sabia y virtuosa todo el pesar de la más acongojante adversidad nunca podrá neutralizar la jovialidad que necesariamente brota de la convicción sistemática y cabal de la verdad de la doctrina opuesta.

El individuo sabio y virtuoso está siempre dispuesto a que su propio interés particular sea sacrificado al interés general de su estamento o grupo. También está dispuesto en todo momento a que el interés de ese estamento o grupo sea sacrificado al interés mayor del estado, del que es una parte subordinada. Debe por tanto estar igualmente dispuesto a que todos esos intereses inferiores sean sacrificados al mayor interés del universo, al interés de la gran sociedad de todos los seres sensibles e inteligentes, de los que el mismo Dios es inmediato administrador y director. Si está en él profundamente arraigada la sistemática y cabal convicción de que este Ser benevolente y omnisciente no admite en su sistema de gobierno ningún mal parcial que no sea necesario para el bien universal, debe ponderar todos los infortunios que pueden sobrevenirle a él, a sus amigos, su grupo o su país, en tanto que necesarios para la prosperidad del universo, y por consiguiente

como algo a lo que no sólo debe someterse con resignación sino algo que él mismo, de haber sido consciente de todas las conexiones e interdependencias de las cosas, debió sincera y devotamente haber deseado.

Tan magnánima resignación ante la voluntad del insigne Director del universo no se halla en ningún aspecto por encima de la capacidad de la naturaleza humana. Los buenos soldados, que aman a su general y confían en él, muchas veces marchan con más ufanía y alacridad a una misión desesperada, de la que no cabe soñar en regresar, que a una desprovista de dificultad y riesgo. Al emprender el camino hacia esta última, no pueden sentir más que la pesadez del deber cotidiano; al marchar hacia aquélla sienten que realizan el esfuerzo más noble que puede acometer el hombre. Saben que su general no les habría ordenado esa misión si no fuese indispensable para la seguridad del ejército, para la victoria en la guerra. De buena gana sacrifican sus pequeñas realidades a la prosperidad de una realidad más importante. Se despiden afectuosamente de sus camaradas, deseándoles felicidad y éxitos, y marchan después no sólo con sumisa obediencia sino a menudo con gritos de la más alborozada exultación hacia esa misión fatal, pero espléndida y honorable, para la que han sido designados. Ningún conductor de ejércitos puede merecer una confianza más ilimitada, un afecto más ardiente y fervoroso, que el gran Conductor del universo. En los mayores desastres tanto públicos como privados, un hombre sabio debe considerar que él mismo, sus amigos y compatriotas, han recibido la orden de acometer la misión desesperada del universo, una orden que nunca habrían recibido si no fuese indispensable para el bien del conjunto, y que su deber no sólo radica en someterse con humilde resignación a su suerte sino abrazarla con presteza y regocijo. Está claro que una persona sabia tiene que

ser capaz de hacer lo que un buen soldado siempre está dispuesto a hacer.

La idea del Ser divino, cuya benevolencia y sabiduría desde toda la eternidad ha planeado y conducido la inmensa maquinaria del universo de forma de producir en todo momento la mayor cantidad posible de felicidad, es sin duda el más sublime de los objetos de la contemplación humana. Cualquier otro pensamiento necesariamente parece inferior en comparación. La persona que creemos principalmente ocupada en esa sublime contemplación rara vez deja de ser objeto de nuestra máxima veneración, y aunque su vida resulte exclusivamente contemplativa, casi siempre la juzgamos con una especie de respeto religioso muy superior a aquél con el que evaluamos al más diligente y útil servidor de la comunidad. Las *Meditaciones* de Marco Antonino [Marco Aurelio], que giran sobre todo en torno a este tema, han contribuido quizá más a la admiración generalizada de su personalidad que todas las medidas de su justo, compasivo y benéfico reinado.

Pero la administración del gran sistema del universo, el cuidado de la felicidad universal de todos los seres racionales y sensibles, es la labor de Dios, no del hombre. Al ser humano le corresponde un distrito mucho más humilde, pero mucho más adecuado a la debilidad de sus poderes y la estrechez de su comprensión: el cuidado de su propia felicidad, de la de su familia, sus amigos, su país; y el estar ocupado en la contemplación del distrito más sublime nunca puede servir de excusa para que abandone el más modesto. Jamás debe exponerse a la acusación que Avidio Casio lanzó contra Marco Antonino: que mientras se abocaba a especulaciones filosóficas y contemplaba la prosperidad del universo, se olvidaba de la del Imperio Romano. La teoría más sublime del filósofo contemplativo no puede compensar la inobservancia del menor de los deberes activos.

Sección III

De la continencia

Puede decirse que es perfectamente virtuoso el hombre que actúa conforme a las reglas de la perfecta prudencia, de la justicia estricta y de la correcta benevolencia. Pero el conocimiento más riguroso de esas reglas no será suficiente para permitirle actuar de esa forma: sus propias pasiones muy bien pueden desorientarlo, e impulsarlo a veces a violar o a veces seducirlo con objeto de que viole todas las reglas que él mismo aprueba en sus momentos de sobriedad y serenidad. Si el conocimiento más perfecto no es apoyado por la continencia más perfecta, no siempre le permitirá cumplir con su deber.

Algunos de los mejores moralistas del pasado dividieron esas pasiones en dos clases distintas: primero, aquellas cuya represión, aunque sea por un momento, exige un considerable ejercicio de continencia; y segundo, aquellas que es fácil reprimir por un instante o incluso un lapso breve de tiempo, pero que por sus demandas continuadas y casi incesantes pueden, en el transcurso de una vida, llevar a graves extravíos.

En la primera clase están el miedo y la ira, junto con algunas otras pasiones conectadas con ellos. En la segunda están el ansia de comodidad, placer, aplauso y muchas otras complacencias egoístas. Es casi siempre difícil dominar ni siquiera por un momento el miedo extravagante y el odio frenético. En cuanto al apego a la comodidad, al placer, al aplauso y otras satisfacciones egoístas, siempre es sencillo controlarlos durante un momento e incluso en un período corto de tiempo, pero sus reclamos continuos a menudo nos desvían hacia numerosas debilidades de las que tendremos abundantes motivos para avergonzarnos más tarde. Puede decirse que el primer conjunto de pasiones nos arrastra y el segundo nos seduce para que no cumplamos con nuestro deber. El control del primero era llamado por los antiguos moralistas fortaleza, valentía y vigor espiritual; y el control del segundo era denominado templanza, decencia, modestia y moderación.

El dominio de cada uno de esos dos conjuntos de pasiones, independientemente de la belleza que se deriva de su utilidad, de permitirnos en toda ocasión obrar en conformidad con los dictados de la prudencia, la justicia y la apropiada benevolencia, posee una belleza propia y parece merecer por sí mismo un cierto grado de estima y admiración. En un caso es la energía y la grandeza del esfuerzo lo que provoca ese nivel de estima y admiración; en el otro caso es la uniformidad, la igualdad y la incesante constancia de dicho esfuerzo.

El individuo que en peligro, bajo tortura, ante la inminencia de la muerte, conserva su serenidad inalterada y no permite que se le escapen ni una palabra ni un gesto que no estén absolutamente a la par con las sensaciones del espectador más indiferente, necesariamente atrae admiración en sumo grado. Si padece por la causa de la libertad y la justicia, por la humanidad y el amor a su patria, entonces la más enternecedora compasión por su sufrimien-

to, la más viva indignación contra la injusticia de sus perseguidores, la más cálida gratitud simpatizadora por sus benéficas intenciones, el mayor sentido de su mérito, todo ello se une y mezcla con la admiración por su magnanimidad y a menudo inflama ese sentimiento hasta la veneración más entusiasta y arrebatada. Los héroes de la historia antigua y moderna que son recordados con especial predilección y afecto son en muchos casos los que por causa de la verdad, la libertad y la justicia han perecido en el patíbulo y se han comportado allí con la serenidad y dignidad que les eran propias. Si los enemigos de Sócrates le hubiesen permitido morir apaciblemente en su cama, puede que incluso la gloria de ese insigne filósofo nunca hubiese adquirido el deslumbrante esplendor que la ha iluminado desde entonces. En la historia inglesa, cuando miramos los bustos ilustres grabados por Vertue y Houbraken, pienso que nadie dejará de opinar que el hacha, el emblema de los decapitados que aparece debajo de algunos de los más distinguidos —Sir Thomas More, Raleigh, Russell, Sidney, etc.—, confiere a las personalidades que la llevan una genuina dignidad e interés muy superiores a los que pueden derivar de todos los fútiles adornos de la heráldica que a veces las acompañan.

Esta magnanimidad no sólo otorga brillo a los caracteres de las personas inocentes y virtuosas. También atrae una cierta consideración favorable sobre los de los mayores criminales; cuando un ladrón o un salteador de caminos es llevado al patíbulo y se comporta allí con decencia y entereza, aunque aprobamos totalmente su castigo, a menudo no podemos evitar lamentar que un hombre poseedor de capacidades tan egregias y nobles haya podido ser capaz de atrocidades tan sórdidas.

La gran escuela para adquirir y ejercitar esta especie de magnanimidad es la guerra. Según reza el dicho: la muerte es la reina de los miedos, y no es probable que la persona

que ha conquistado el terror a la muerte pierda su presencia de ánimo frente a ningún otro mal natural. En la guerra la gente se familiariza con la muerte y por tal razón inevitablemente se cura de ese pánico supersticioso con el que es observada por los débiles e inexpertos. La juzgan meramente como la pérdida de la vida y ya no más como el objeto de tanta aversión como la vida pueda serlo de deseo. Por experiencia aprenden asimismo que muchos peligros presuntamente avasalladores no son tan graves como parecen y que con coraje, esfuerzo y presencia de ánimo tienen una alta probabilidad de salir honrosamente de situaciones que en un principio les parecían desesperadas. De esa forma el pavor a la muerte queda apreciablemente reducido y crece la confianza o esperanza en escapar de ella. Aprenden a arrostrar peligros con menos renuencia. Están menos ansiosos por liberarse de ellos y menos predispuestos a perder su serenidad cuando los afrontan. Este desdén habitual hacia el riesgo y la muerte es lo que ennoblece la profesión del soldado y le confiere en la estimación natural de los seres humanos un rango y dignidad superiores a los de cualquier otra profesión. El ejercicio diestro y victorioso de esta profesión al servicio de su país ha sido la faceta más característica de la personalidad de los héroes populares en todos los tiempos.

Las grandes hazañas bélicas, aunque emprendidas en contra de todos los principios de la justicia y acometidas sin consideración humanitaria alguna, a veces nos interesan y atraen incluso cierto grado de una especie de estima por las mismas despreciables personas que las encabezan. Nos interesan incluso las proezas de los bucaneros, y leemos con una suerte de aprecio y admiración las historias de los hombres más indignos que con los objetivos más criminales soportaron mayores privaciones, superaron mayores dificultades y enfrentaron mayores peligros que quizá ningún otro de los que informa la historia habitual.

El control de la ira es en muchas ocasiones no menos generoso y noble que el del miedo. La expresión correcta de la indignación justa conforma muchos de los más espléndidos y admirados pasajes de la elocuencia antigua y moderna. Las *Filípicas* de Demóstenes y las *Catilinarias* de Cicerón derivan toda su belleza de la noble corrección con la que expresan esa pasión. Pero esta justa indignación no es más que ira contenida y adecuadamente templada hasta el nivel en el que puede asumirla el espectador imparcial. La pasión fanfarrona y estrepitosa que va más allá es siempre repugnante y ofensiva y hace que nos interesemos no en la persona enfadada sino en la persona con la que está enfadada. La nobleza del perdón parece en muchas ocasiones superior incluso a la más absoluta corrección del enojo. Cuando se han presentado las excusas apropiadas a la parte ofendida o, incluso sin ellas, cuando el interés público requiere que los más mortales enemigos se unan para el cumplimiento de un deber importante, la persona que puede abandonar toda animosidad y actuar con confianza y cordialidad hacia quien la ha agraviado del modo más cruel parece merecer con justicia nuestra máxima admiración.

El dominio de la ira, empero, no siempre luce tan vistosos colores. El temor es contrario al enfado y es a menudo el motivo que lo contiene, y en tales casos la mezquindad del móvil elimina toda la nobleza de la restricción. El encono impulsa a atacar y el darle rienda suelta a veces equivale a mostrar una suerte de coraje y superioridad sobre el miedo. La complacencia con la ira es en ocasiones un objeto de la vanidad, pero con el miedo no lo es nunca. Cuando están entre sus inferiores o entre quienes no se atreven a rechazarlos, los hombres envanecidos y fatuos gustan de aparentar ser ostentosamente impetuosos, y fantasean con que así exhiben lo que se llama espíritu. Un bocón cuenta muchas insolentes baladronadas, que

no son ciertas, pero él se imagina que así se transforma ante su audiencia, si no en más afable y respetable, al menos en más formidable. Las costumbres modernas, que al favorecer la práctica de los duelos puede decirse que en algunos casos fomentan la venganza privada, contribuyen bastante quizá a hacer que la contención de la ira merced al miedo sea en nuestros días más despreciable de lo que sería en otras circunstancias. Siempre hay algo digno en el dominio sobre el miedo, cualquiera sea el motivo que lo suscita. No sucede así con el control sobre la ira: salvo que se funde exclusivamente en un sentido de la decencia, de la dignidad y la corrección, nunca resulta perfectamente agradable.

El comportarse conforme a los dictados de la prudencia, la justicia y la adecuada beneficencia no representa un mérito muy notable si no existe la tentación de no hacerlo. Pero el actuar con fría decisión en medio de los mayores peligros y dificultades, el observar religiosamente las sagradas reglas de la justicia a pesar tanto de los poderosos intereses y los graves ultrajes que podrían tentarnos e impulsarnos a quebrantarlas, el nunca permitir que la benevolencia de nuestro temperamento resulte sofocada o desanimada por la malignidad de los individuos hacia los que fue ejercitada, todo ello caracteriza a la sabiduría y la virtud más eminentes. La continencia no sólo es una gran virtud en sí misma, sino que todas las demás virtudes parecen derivar de ella su mayor lustre.

El control del miedo y el dominio de la ira son atributos siempre egregios y nobles. Cuando son dirigidos por la justicia y la benevolencia, no sólo resultan grandes virtudes sino que incrementan además el esplendor de estas otras virtudes. Pero pueden ocasionalmente ser dirigidos por motivaciones muy distintas, y en este caso, aunque siguen siendo grandiosos y respetables, pueden ser sumamente peligrosos. El valor más intrépido puede ser utili-

zado en pro de la mayor injusticia. En un contexto de acusadas provocaciones, una tranquilidad aparente y un buen humor pueden ocultar la más resuelta y cruel decisión de venganza. La fortaleza mental necesaria para tales simulaciones, aunque siempre e inevitablemente está contaminada por la bajeza de la mentira, ha sido sin embargo muy elogiada por numerosas personas de juicio nada desdeñable. El fingimiento de Catalina de Médicis es celebrado por el profundo historiador Davila; el de Lord Digby, después conde de Brístol, por el serio y concienzudo Lord Clarendon, el del primer Ashley conde de Shaftesbury, por el juicioso Sr. Locke. Hasta Cicerón considera que este carácter impostor, aunque no es ciertamente de la máxima dignidad, puede no obstante ser en conjunto tan agradable como respetable. Lo ejemplifica con las personalidades del Ulises de Homero, el ateniense Temístocles, el espartano Lisandro y el romano Marco Craso. Esta faceta del disimulo siniestro y sagaz prevalece sobre todo en tiempos de agudo desorden público, en medio de la violencia de las facciones y las guerras civiles. Cuando la ley se ha vuelto en buena medida impotente, cuando la inocencia más absoluta no basta por sí sola para garantizar la seguridad, el cuidado de la defensa propia obliga a la mayoría de las personas a recurrir a la destreza, y a obsequiar y acomodarse a cualquiera que sea en cada momento la parte ganadora. Esta falsa personalidad viene también frecuentemente acompañada de la valentía más fría y resuelta. El ejercicio apropiado de la misma supone esa valentía, puesto que normalmente la consecuencia ineluctable de ser descubierto es la muerte. Puede ser empleada bien para exasperar o bien para apaciguar las furiosas animosidades de las facciones hostiles que son las que imponen la necesidad de asumirla; y aunque a veces puede ser útil, también es como mínimo igualmente susceptible de resultar excesivamente perniciosa.

La sujeción de las pasiones menos violentas y turbulentas está mucho menos expuesta a ser abusada con propósitos perniciosos. La templanza, la decencia, la modestia y la moderación son siempre afables y en contadas ocasiones pueden ser dirigidas hacia un mal fin. De la incansable constancia de esos amables esfuerzos derivan su sobrio brillo la virtud afable de la castidad y las virtudes respetables de la laboriosidad y la frugalidad. La conducta de todos los que se contentan con transitar los senderos humildes de la vida privada y apacible deriva del mismo principio la mayor parte de su belleza y su gracia, una belleza y una gracia que aunque mucho menos deslumbrantes no siempre son menos placenteras que las que acompañan a las acciones más espléndidas del héroe, el estadista o el legislador.

Después de todo lo que se ha dicho en diversas partes de esta obra sobre la naturaleza de la continencia, creo innecesario abundar en más detalles a propósito de esas virtudes. Sólo destacaré aquí que el punto de la corrección, el grado de cualquier pasión que el espectador imparcial aprueba, se sitúa en las distintas pasiones en lugares diferentes. En algunas el exceso es menos desagradable que el defecto, y en ellas el punto de la corrección será alto o estará más cerca del exceso que del defecto. En otras pasiones el defecto es menos desagradable que el exceso, y en ellas el punto de la corrección será bajo o estará más cerca del defecto que del exceso. Las primeras son las pasiones con las que el espectador estará más —y las segundas menos— dispuesto a simpatizar. Las primeras son también las pasiones cuya sensación inmediata es agradable para la persona principalmente concernida, sensación que en el caso de las segundas es desagradable. Puede formularse la regla general de que las pasiones con las que el espectador está más dispuesto a simpatizar y en las que por tal razón el punto de la corrección es alto son aquellas cuya sensa-

ción inmediata es más o menos grata para la persona principalmente afectada; y, por el contrario, las pasiones con las que el espectador está menos dispuesto a simpatizar y en las que por ello el punto de la corrección es bajo son aquellas cuya sensación inmediata es más o menos ingrata o incluso dolorosa para la persona principalmente afectada. Esta regla, en lo que yo he podido observar, no admite excepción alguna. Unos pocos ejemplos bastarán al tiempo para explicarla y demostrar que es cierta.

La disposición a las emociones que tienden a unir a las personas en sociedad, al humanitarismo, la bondad, el cariño natural, la amistad, la estima, puede a veces ser desmesurada. Pero hasta la exageración de esta disposición convierte a un individuo en interesante para todos los demás. Aunque nos parece reprochable, lo contemplamos con compasión y hasta con amabilidad, nunca con antipatía. Sentimos por él más pena que ira. Para el hombre en cuestión, el abandonarse a esas emociones desmedidas es a menudo no sólo grato sino delicioso. Es verdad que a veces, especialmente cuando se dirigen, como sucede demasiado frecuentemente, hacia objetivos indignos, lo exponen a una angustia real y sincera. Pero incluso en ese caso una mente bien predispuesta lo compadece intensamente y siente la mayor indignación contra quienes lo desprecian por su debilidad e imprudencia. En cambio el defecto de esa disposición, lo que se denomina dureza de corazón, así como convierte a un hombre en insensible ante las emociones y los apuros de los demás, hace que los demás se vuelvan igualmente insensibles ante los suyos; y al excluirlo de la amistad de todo el mundo, lo excluye de los mejores y más confortables placeres sociales.

Por el contrario, la disposición a las emociones que tienden a separar a las personas, que tienden por así decirlo a cortar los lazos de la sociedad humana, la disposición al encono, el odio, la envidia, la malicia, la venganza,

es mucho más susceptible de ofender por su exceso que por su defecto. El exceso transforma a un hombre en infeliz y miserable en su propia opinión, y en objeto de aversión y en ocasiones de horror en opinión de los demás. Son raras las quejas por su defecto, pero puede ser deficiente. La falta de una indignación apropiada es un defecto muy fundamental del carácter viril y muy frecuentemente vuelve a un hombre incapaz de defenderse a sí mismo o a sus amigos del ultraje y la injusticia. Incluso puede ser deficiente el principio en cuya dirección desmedida e inapropiada estriba la odiosa y detestable pasión de la envidia. La envidia es aquella pasión que ve con maligna ojeriza la superioridad de quienes realmente merecen toda la superioridad que ostentan. Y el hombre que en asuntos de alguna entidad dócilmente acepta que otras personas, sin derecho alguno, lo superen o anticipen, es justamente condenado como ruin. Esta debilidad se funda comúnmente en la indolencia, a veces en el buen carácter, en una aversión al conflicto, al bullicio y las incitaciones, y a veces también en una suerte de magnanimidad equivocada, que fantasea con que siempre podrá seguir despreciando la ventaja que en ese momento desprecia y a la que por ello tan fácilmente renuncia. No obstante, dicha debilidad es generalmente seguida de muchas lamentaciones y arrepentimiento, y lo que había parecido magnanimidad al comienzo con frecuencia da lugar al final a la envidia más maligna y a un odio hacia esa superioridad, siendo así que quienes la han alcanzado pueden a menudo convertirse en auténticos merecedores de la misma por la propia circunstancia de haberla alcanzado. Para poder vivir confortablemente en este mundo el defender nuestra dignidad y nuestro rango es en todo momento algo tan necesario como el defender nuestra vida y nuestra fortuna.

Nuestra sensibilidad ante el peligro o la desdicha per-

sonales, igual que ante la provocación personal, es más propensa a ofender por su exceso que por su defecto. No hay carácter más despreciable que el de un cobarde, ni personalidad más admirada que la de la persona que afronta la muerte intrépidamente y conserva su tranquilidad y presencia de ánimo en medio de los peligros más espantosos. Estimamos al hombre que soporta el dolor y hasta la tortura con valentía y entereza, y abrigamos una escasa consideración por quien se derrumba ante ellos y se entrega a inútiles clamores y femeninas lamentaciones. Un temperamento irritable que detecta con exagerada sensibilidad cualquier pequeño enojoso accidente hace desgraciada a una persona y la transforma en ofensiva para los demás. Un temperamento calmo, que no permite que su tranquilidad sea alterada ni por pequeños daños ni por contratiempos incidentales en el curso habitual de los asuntos humanos, y que en medio de los males naturales y morales que infestan el mundo, los da por sentados y admite sufrir sólo un poco a causa de ambos, es una bendición para la persona y proporciona sosiego y seguridad a todos los que la rodean.

Aunque por regla general nuestra sensibilidad hacia nuestros perjuicios y desgracias es generalmente demasiado acusada, también puede ser demasiado débil. Quien se duela poco de sus propias desdichas siempre se dolerá menos de las ajenas y estará menos dispuesto a aliviarlas. Quien se resienta poco por los males que se le hagan, se resentirá menos por los que se le hagan a los demás y estará menos dispuesto a defenderlos o vengarlos. Una estúpida insensibilidad a los acontecimientos de la vida humana necesariamente extingue esa atención cuidadosa y aguzada a la corrección de nuestra conducta, que constituye la esencia verdadera de la virtud. Poca preocupación sentiremos por la corrección de nuestros actos cuando somos indiferentes a los hechos que se pueden derivar de

ellos. El individuo que siente plenamente la pena por la calamidad que le ha sobrevenido, que siente toda la vileza de la injusticia que se le ha perpetrado, pero que siente más agudamente lo que exige la dignidad de su propia personalidad; que no se abandona al gobierno de las pasiones indisciplinadas que su situación puede naturalmente inspirar, que controla toda su actitud y proceder en conformidad con las emociones restringidas y corregidas que prescribe y aprueba el gran recluso, el egregio semidiós dentro del pecho; sólo ese individuo es verdaderamente una persona virtuosa, el único objetivo verdadero y apropiado para el amor, el respeto y la admiración. La insensibilidad y esa noble firmeza, esa magnífica continencia que se basa en el sentido de la dignidad y la corrección, están tan lejos de coincidir, que en la medida en que esté presente la primera, el mérito de la segunda es en muchos casos anulado por completo.

Pero aunque la falta total de sensibilidad ante el daño personal, el peligro o el infortunio, suprimiría en tales contextos todo el mérito de la continencia, esa sensibilidad bien puede ser y a menudo es demasiado exquisita. Cuando el sentido de la corrección, cuando la autoridad del juez dentro del pecho puede controlar esta sensibilidad extrema, dicha autoridad resulta sin duda muy noble y grandiosa. Pero ejercerla puede ser demasiado fatigoso y su labor resultar ímproba. El individuo, tras un esfuerzo agotador, puede comportarse de modo totalmente correcto, pero la puja entre ambos principios, la guerra dentro del pecho, quizá devenga demasiado violenta como para ser compatible con la serenidad y la felicidad internas. La persona sabia a quien la naturaleza ha dotado de esta sensibilidad exquisita, y cuyas reacciones exageradamente enérgicas no han sido suficientemente calmadas y templadas por una educación precoz y una disciplina apropiada, evitará en la medida en que el deber y la co-

rrección lo permitan aquellas situaciones para las que no está cabalmente preparada. El hombre cuya constitución endeble y delicada lo hace demasiado sensible al dolor, a las privaciones, a toda suerte de desgracias corporales, no adoptará con ligereza la profesión de soldado. El hombre demasiado sensible ante el daño no debería abalanzarse a tomar parte en la contienda entre facciones. Aunque el sentido de la corrección sea lo suficientemente fuerte como para controlar todas esas sensibilidades, la compostura mental siempre será alterada por la tensión. En el desorden el juicio no siempre puede conservar su agudeza y precisión habituales, y aunque siempre pretenda obrar con propiedad, puede comportarse muchas veces temeraria e imprudentemente, de un modo del que él mismo estará avergonzado durante el resto de su vida. Una cierta intrepidez, una determinada firmeza de nervios y solidez de constitución, naturales o adquiridas, son indudablemente la preparación óptima para los mayores esfuerzos de la continencia.

Aunque la guerra y la lucha facciosa son ciertamente las mejores escuelas para conformar en cada persona la fuerza y firmeza de su temperamento, aunque son los remedios más idóneos para curar sus debilidades opuestas, si el día de la puesta en práctica llega antes de que la persona haya aprendido la lección, antes de que el remedio haya tenido tiempo de producir su efecto, puede que las consecuencias no sean agradables.

De la misma forma, nuestra sensibilidad ante los placeres, diversiones y disfrutes de la vida humana pueden ofender, tanto por su exceso como por su defecto. De ellos el exceso parece menos desagradable que el defecto. Para el espectador y para la persona principalmente afectada, una aguda propensión al gozo es ciertamente más placentera que una embotada insensibilidad a los objetos de entretenimiento y diversión. Nos encanta la alegría de

los jóvenes e incluso los retozos de los niños, pero pronto nos hastía la monótona e insípida seriedad que tan frecuentemente acompaña a la vejez. Cuando esta propensión no es restringida por el sentido de la corrección, cuando es inapropiada para el tiempo o el lugar, para la edad o la posición de la persona, cuando para cultivarla descuida sus intereses o sus deberes, recibe el justo reproche por desmesurada y dañosa tanto para el individuo como para la sociedad. En la mayoría de los casos, empero, lo que está fundamentalmente mal no es tanto la energía de la propensión al gozo como la debilidad del sentido de la propiedad y el deber. Un joven que no tenga apetencia alguna por las diversiones y entretenimientos que son propios y naturales de su edad, que no habla más que de sus libros o su trabajo, es rechazado por formal y pedante, y no le damos crédito alguno ni siquiera por su abstinencia de los excesos impropios, a los que parece tener tan escaso apego.

El principio de la autoestima puede ser demasiado alto y también demasiado bajo. Es tan agradable pensar bien de nosotros mismos, y tan desagradable pensar mal, que no cabe dudar de que para la persona misma un cierto grado de exceso debe ser mucho menos desagradable que cualquier grado de defecto. Pero quizá pueda pensarse que al espectador imparcial las cosas le parecerán distintas y que para él el defecto ha de ser siempre menos desagradable que el exceso. Y en cuanto a los individuos que nos rodean es indudable que nos quejaremos mucho más de éste que de aquél. Cuando ellos son altivos o nos imponen su superioridad, su autoestima mortifica la nuestra. Nuestro propio orgullo y vanidad nos impelen a acusarlos de orgullosos y vanidosos, y dejamos de ser espectadores imparciales de su conducta. Cuando ellos mismos toleran que otro hombre se ufane ante ellos de una superioridad que no le corresponde, no sólo se lo reprocha-

mos sino que a menudo los despreciamos por ruines. En cambio, cuando frente a terceros se pavonean un poco y suben hasta una posición que nos parece desproporcionada en relación a sus méritos, aunque no aprobamos totalmente su proceder, a menudo nos parece en conjunto algo divertido; y si no se halla presente la envidia estamos casi siempre mucho menos disgustados con ellos de lo que habríamos estado si se hubiesen dejado caer por debajo de su posición apropiada.

Al calcular nuestros propios méritos, al juzgar nuestro carácter y comportamiento, los comparamos con dos patrones dispares. Uno es la idea de la exacta propiedad y perfección, en la medida en que cada uno de nosotros sea capaz de percibir esta noción. El otro es el nivel de aproximación a esta idea que es comúnmente alcanzado en el mundo y que de hecho ha sido alcanzado por el grueso de nuestros amigos y compañeros, y rivales y competidores. Rara vez (creo que nunca) intentamos juzgarnos sin conceder más o menos atención a estos dos patrones distintos. Pero la atención de personas diversas, e incluso de la misma persona en momentos diferentes, se divide a menudo de modo muy desigual, y a veces se dirige principalmente al uno y otras veces al otro.

En la medida en que nuestra atención se oriente hacia el primer patrón, los mejores y más sabios de nosotros no verán en su propio carácter y conducta más que debilidad e imperfección, y comprenderán que no existe motivo alguno para la arrogancia y la presunción, y sí para la humildad, el remordimiento y la contrición. En la medida en que nuestra atención se oriente hacia el segundo patrón, podremos ser afectados en un sentido o en otro y sentirnos o bien realmente por encima o realmente por debajo de la norma con la que nos comparamos.

La persona sabia y virtuosa dirige su atención principalmente al primer patrón: la idea de la exacta propiedad

y perfección. En cada ser humano late una noción de este tipo, formada gradualmente a partir de sus observaciones del carácter y proceder tanto de él mismo como de otros. Es la obra lenta, gradual y progresiva del gran semidiós dentro del pecho, el ilustre juez y árbitro de la conducta. Esta idea tiene en cada persona trazos más o menos precisos, sus colores son más o menos ajustados, su contorno es dibujado con más o menos rigor, en conformidad con la delicadeza y agudeza de la sensibilidad con la que dichas observaciones fueron realizadas, y según el cuidado y atención desplegados en su realización. Cada día se mejora alguna faceta; cada día se corrige algún desperfecto. Él ha estudiado esta idea más que otras personas, la entiende más claramente, se ha formado una imagen de ella mucho más acertada, y está más profundamente enamorado de su belleza exquisita y divina. Procura en todo lo que pueda asimilar su propio carácter a ese arquetipo de perfección. Pero lo que imita es la obra de un artista divino, que nunca puede igualarse. Él percibe el éxito imperfecto de todos sus mejores esfuerzos y comprueba con pesar y aflicción en cuántas facetas distintas la copia mortal se queda corta frente al original inmortal. Recuerda con inquietud y humillación cuántas veces por falta de atención o juicio o temperamento ha quebrantado las reglas precisas de la perfecta corrección en sus palabras y actos, en su conducta y su conversación, y cuánto se ha apartado del modelo de acuerdo con el cual aspiraba a diseñar su propio carácter y comportamiento. Es verdad que cuando dirige su atención hacia el segundo patrón, el nivel de excelencia alcanzado normalmente por sus amigos y conocidos, puede percatarse de su propia superioridad, pero como siempre su atención se orienta principalmente hacia el primer patrón, él resulta necesariamente más humillado por una de las comparaciones de lo que nunca podrá ser exaltado por la otra. Jamás llega a ser tan

engreído como para mirar con insolencia ni siquiera a quienes realmente son sus inferiores. Es tan consciente de sus propias imperfecciones, sabe tan bien la dificultad que le ha costado llegar a su propia distante aproximación a la rectitud, que no puede contemplar con desdén las imperfecciones mayores de otros seres humanos. Lejos de insultar su inferioridad, la pondera con la conmiseración más indulgente, y está siempre dispuesto mediante el consejo y también el ejemplo a promover su progreso ulterior. Si en alguna característica específica ellos resultan superiores a él (¿quién es tan perfecto como para carecer de bastantes superiores en muchos aspectos diferentes?), en vez de envidiar su superioridad, como él sabe lo arduo que es sobresalir, aprecia y honra su excelencia y nunca deja de conferirle todo el aplauso que merece. Todo su ánimo, en suma, está profundamente impresionado, todo su porte y actitud está nítidamente marcado por el carácter de la auténtica modestia, de una muy moderada estimación de su propio mérito y al mismo tiempo un sentido cabal del mérito de los demás.

En todas las artes liberales e ingeniosas, en la pintura, la poesía, la música, la elocuencia, en la filosofía, el gran artista siempre percibe la imperfección real de sus mejores creaciones y es más consciente que nadie de hasta qué punto están lejos de esa perfección ideal que él de alguna forma ha concebido, que imita lo mejor que puede pero que ha perdido toda esperanza de igualar. Sólo el artista menor está plenamente satisfecho con sus logros. Apenas tiene una noción de la perfección ideal, y apenas la ha empleado en sus pensamientos, y sólo se digna compararse con otros artistas, de categoría acaso aún inferior. Boileau, el insigne poeta francés (en algunos de sus escritos quizá no inferior a los mejores poetas de su género, antiguos o modernos), solía decir que ningún gran hombre quedaba nunca plenamente satisfecho con sus obras. Un

conocido, Santeul (autor de versos latinos que merced a esa proeza de colegial fue tan mentecato como para fantasear que era un poeta), le aseguró que él estaba siempre totalmente satisfecho con las *suyas* propias. Boileau respondió, quizá con socarrona ambigüedad, que él era sin duda el único gran hombre que quedaba así satisfecho. Cuando Boileau juzgaba su propio trabajo, lo comparaba con el patrón de la perfección ideal, que en su rama específica del arte poético pienso que había meditado tan profundamente, y concebido tan claramente como es humanamente posible hacerlo. Pero cuando Santeul juzgaba *sus* creaciones, supongo que las comparaba esencialmente con las de otros poetas latinos contemporáneos, con respecto a la mayoría de los cuales él ciertamente estaba lejos de ser inferior. Pero el sustentar y por así decirlo rematar la conducta y tratos de toda una vida para que guarden alguna semejanza con ese ideal de perfección es sin duda mucho más complicado que llegar a un análogo parecido en el caso de las producciones concretas de cualquiera de las artes ingeniosas. El artista se pone a trabajar de modo apacible y sosegado, en plena posesión y control de todas sus facultades, experiencias y conocimientos. El sabio debe sostener la corrección de su conducta en la salud y en la enfermedad, en el éxito y el fracaso, en momentos de fatiga y de amodorrada indolencia y en los de la atención más vigilante. Las más violentas e inesperadas embestidas de los problemas y las desgracias nunca deben sorprenderlo. La injusticia de los demás no puede incitarlo jamás a la injusticia. La violencia facciosa en ningún caso puede confundirlo. Todas las privaciones y peligros de la guerra nunca pueden desanimarlo ni consternarlo.

De las personas que al estimar su propio mérito, al juzgar su propio carácter y comportamiento, se orientan básicamente hacia el segundo patrón, el nivel común de excelencia que es habitualmente alcanzado por otros, hay

algunas que verdaderamente y con justicia sienten que lo superan ampliamente, y que cualquier espectador imparcial e inteligente admitiría que es así. Como la atención de tales personas no está principalmente dirigida hacia el patrón ideal sino hacia la perfección ordinaria, tienen un escaso sentido de sus propias carencias e imperfecciones; son poco modestas, y a menudo altivas, arrogantes y presuntuosas, entusiastas admiradoras de sí mismas y severas despreciadoras de los demás. Aunque sus personalidades son mucho menos correctas y su mérito muy inferior al de la persona de genuina y modesta virtud, a pesar de ello su exagerada presunción, basada en su excesiva autoadmiración, encandila a la multitud y a menudo embauca incluso a quienes están muy por encima del nivel de las masas. El éxito frecuente y muchas veces portentoso de los charlatanes e impostores más ignorantes, tanto civiles como religiosos, es prueba más que suficiente de la facilidad con que el vulgo es engañado con las pretensiones más extravagantes e infundadas. Pero cuando tales pretensiones aparecen avaladas por un mérito sobresaliente, real y consistente, cuando son exhibidas con todo el esplendor que puede conferirles la ostentación, cuando las sostienen los rangos conspicuos y los mayores poderes, cuando han sido planteadas muchas veces con éxito y son por ello recibidas con sonoras aclamaciones por la multitud, incluso la persona de juicio más moderado se rinde muchas veces a la admiración general. La gritería misma de esas tontas aclamaciones contribuye a menudo a confundir el entendimiento de dicha persona, y mientras ve a esos grandes hombres sólo a una cierta distancia está dispuesta a venerarlos con sincera admiración, incluso más de lo que ellos mismos parecen admirarse. Cuando no se interpone la envidia, a todos nos gusta admirar a quienes son muy dignos de encomio, y por tal razón estamos naturalmente dispuestos a imaginar que sus caracteres son

cabales y perfectos en todos los sentidos. Quienes son capaces de comprender bien y con cierto grado de burla ver a través de la exagerada autoadmiración de esos grandes personajes son las personas sabias que están familiarizadas con ellos, y que secretamente sonríen ante las excelsas pretensiones que tan a menudo son contempladas con reverencia e incluso adoración por quienes se mantienen distantes. Con todo, así han sido siempre la mayoría de los hombres que han conseguido la fama más clamorosa, la reputación más vasta, fama y reputación que muchas veces también han perdurado hasta la más remota posteridad.

En contadas ocasiones puede alcanzarse una autoridad de peso sobre los sentimientos y opiniones de la humanidad sin un determinado grado de esa autoadmiración desmedida. Las personalidades más espléndidas, las gentes que han realizado los actos más preclaros, que han generado las mayores revoluciones tanto en la realidad como en las ideas de los seres humanos, los guerreros más victoriosos, los más grandes estadistas y legisladores, los fundadores y líderes elocuentes de las sectas y partidos más numerosos y exitosos, se han distinguido en muchos casos no tanto por sus muchos méritos como por un grado de presunción y autoadmiración completamente desproporcionado incluso para sus abundantes méritos. Esta arrogancia fue quizá necesaria no sólo para impulsarlos hacia empresas que una mente más sobria jamás habría concebido sino para forzar la sumisión y obediencia de sus seguidores de modo que los secundasen en tales empresas. Una vez coronados por el éxito, dicha presunción a menudo los arrastra a una vanidad que casi equivale a la insania y el desatino. Parece que Alejandro Magno no sólo deseaba que los demás pensaran que era un dios sino que estaba dispuesto a fantasear él mismo con que lo era. En su lecho de muerte, el más impropio de los escenarios

para un dios, solicitó a sus amigos que en la respetable lista de deidades, en la que él mismo había sido insertado hacía mucho tiempo, su anciana madre Olimpia tuviese el honor de ser añadida. Rodeado por la reverente admiración de sus seguidores y discípulos, entre el aplauso general del público, una vez que el oráculo, que probablemente había seguido el eco de dicho aplauso, lo declaró el más sabio de los hombres, la enorme sabiduría de Sócrates, aunque no le permitió la fantasía de ser un dios, no fue suficiente para impedir que creyese que había recibido insinuaciones frecuentes y secretas de un ser invisible y divino. La incólume cabeza de César no resultó tan perfectamente incólume como para evitar que estuviera sumamente complacido con su genealogía divina remontada hasta la diosa Venus, o que ante el templo de esta supuesta bisabuela recibiera sin ponerse de pie al senado romano, cuando este ilustre cuerpo acudió a presentarle unos decretos que le conferían los honores más extravagantes. Tamaña insolencia, unida a otros episodios de vanidad casi pueril, que no cabía esperar de una inteligencia al tiempo tan penetrante y tan comprensiva, al exasperar el celo popular envalentonó a sus asesinos y aceleró la puesta en práctica de su conspiración. La religión y maneras de los tiempos modernos animan escasamente a nuestros grandes hombres para que fantaseen con que son dioses, y ni siquiera profetas. Sin embargo, el éxito, junto a una arrolladora popularidad, a menudo ha trastornado a los más ilustres y ha hecho que se atribuyan una relevancia y una capacidad muy superiores a las que efectivamente poseían, y a través de tal presunción se precipitaron a numerosas aventuras temerarias y en ocasiones funestas. Es una característica casi única del notable duque de Marlborough el que diez años de victorias más continuadas y espléndidas de las que prácticamente ningún otro general podría vanagloriarse jamás lo arrastra-

ron a ninguna acción precipitada y ni siquiera a una palabra o expresión imprudentes. Creo que no cabe adscribir idéntica templada frialdad y continencia a ningún otro guerrero sobresaliente de los tiempos que siguieron: no al príncipe Eugenio, no al fallecido rey de Prusia, no al gran príncipe de Condé, ni siquiera a Gustavo Adolfo. Quien más se le ha aproximado parece haber sido Turena, pero diversos acontecimientos de su vida demuestran suficientemente que esa característica no era en él en absoluto algo tan perfecto como en el insigne duque de Marlborough.

En los humildes proyectos de la vida privada, así como en los ambiciosos y majestuosos empeños de los puestos más encumbrados, las grandes capacidades y los éxitos iniciales han estimulado empresas que necesariamente llevaron al final a la bancarrota y la ruina.

La estima y admiración que cualquier espectador imparcial concibe hacia el mérito real de esas personas animosas, magnánimas y de elevados propósitos, así como es un sentimiento justo y fundado, también es firme y permanente, y por completo independiente de su buena o mala fortuna. Lo contrario sucede con la admiración que tiende a concebir hacia su autoestima y presunción exageradas. Mientras tienen éxito, es a menudo totalmente conquistado y subyugado por ellas. El éxito oculta a sus ojos no sólo la abultada imprudencia sino frecuentemente la flagrante injusticia de sus empresas; y así, lejos de reprocharles esta parte defectuosa de su carácter, a menudo la evalúa con la admiración más entusiasta. Pero cuando no tienen éxito, entonces las cosas cambian de color y de nombre. Lo que antes era heroica magnanimidad, recupera su apropiado nombre de temeridad e insensatez extravagante, y la oscuridad de esa codicia e injusticia, antes oculta tras el esplendor de la prosperidad, es claramente visible y mancha todo el lustre de su empresa. Si César

hubiese perdido la batalla de Farsalia en vez de ganarla, su personalidad se ubicaría hoy apenas por encima de la de Catilina, y el hombre más débil pintaría su aventura en contra de las leyes de su país en colores más lúgubres de los que entonces nunca utilizó ni siquiera Catón, con toda la animosidad de una persona parcial. Su mérito verdadero, la justeza de su gusto, la sencillez y elegancia de sus escritos, la corrección de su elocuencia, su destreza en la guerra, sus recursos ante la adversidad, su juicio frío y sosegado ante el peligro, su lealtad a los amigos, su generosidad sin precedentes para con los enemigos, todo ello habría sido admitido, de igual modo que el mérito real de Catilina, que tenía muchas cualidades relevantes, es reconocido hoy. Pero la insolencia e injusticia de su ilimitada ambición habría tapado y extinguido la gloria de todo ese mérito genuino. La fortuna tiene aquí, como en algunos otros aspectos ya mencionados [parte II, sec. III, caps. 1 y 2], una acentuada influencia sobre los sentimientos morales de la humanidad, y conforme sea propicia o adversa puede transformar a la misma personalidad en objeto de amor y admiración generalizados o de odio y menosprecio universales. Pero este marcado desorden en nuestros sentimientos morales no se halla en absoluto carente de utilidad, y podemos en este punto igual que en muchas otras circunstancias maravillarnos ante la sabiduría de Dios presente incluso en la flaqueza y locura del hombre. Nuestra admiración hacia el éxito se basa en el mismo principio que nuestro respeto hacia la riqueza y la grandiosidad, y es igualmente necesario para establecer la distinción entre rangos y la jerarquía de la sociedad. Por esta admiración del éxito aprendemos a someternos más fácilmente a los superiores que el curso de los asuntos humanos nos pueda asignar, a contemplar con reverencia y a veces incluso con una especie de afecto respetuoso esa violencia afortunada que no podemos ya resistir, no sólo

la violencia de personas tan espléndidas como César o Alejandro, sino también la de los bárbaros más brutales y salvajes, un Atila, un Gengis Kan o un Tamerlán. La vasta muchedumbre de seres humanos está naturalmente dispuesta a observar a esos fabulosos conquistadores con una admiración maravillada, aunque indudablemente endeble y boba. Pero por esta admiración aprenden a aceptar con menos renuencia el gobierno que una fuerza irresistible les impone y del que ninguna renuencia podría liberarlos.

Aunque en la prosperidad la persona de autoestima exagerada puede a veces parecer que tiene alguna ventaja sobre la persona de virtud correcta y modesta, aunque el aplauso del vulgo, y de quienes las ven a ambas sólo a distancia, es a menudo mucho más estruendoso en favor de la una que de la otra, en realidad, tomado todo en su justa consideración, la verdadera balanza de ventajas se halla, quizá en todos los casos, manifiestamente a favor de la última y en contra de la primera. La persona que ni se atribuye ni se desvela por que los demás le atribuyan ningún otro mérito aparte de los que realmente le corresponden, no teme humillación alguna, no le espanta ninguna revelación, sino que está contenta y segura por la verdad y solidez genuina de su propio carácter. Puede que sus admiradores no sean demasiado numerosos ni demasiado bulliciosos en sus aplausos, pero el sabio que ve a esa persona más de cerca y la conoce mejor, es el que más la admira. Para un hombre verdaderamente sabio, la aprobación juiciosa y bien ponderada de un solo hombre sabio produce una satisfacción más sincera que todos los aplausos estrepitosos de diez mil admiradores entusiastas pero ignorantes. Él podría decir lo mismo que Parménides, quien al leer un discurso filosófico ante una asamblea pública en Atenas y observar que todo el mundo se había

marchado excepto Platón, siguió leyendo y afirmó que el solitario Platón era suficiente auditorio para él.

El caso es distinto con la persona de autoestima exagerada: los sabios que lo ven más de cerca son quienes menos lo admiran. Entre la intoxicación de la prosperidad, su estimación sobria y justa queda tan lejos de la extravagancia de su propia autoadmiración, que él la juzga mera malignidad y envidia. Recela de sus mejores amigos. Su compañía llega a resultarle ofensiva. Los aparta de su presencia y a menudo retribuye sus servicios no sólo con ingratitud sino con crueldad e injusticia. Entrega su confianza a aduladores y traidores, que pretenden que idolatran su vanidad y presunción; y la personalidad que al comienzo, aunque defectuosa en algunos aspectos, era en conjunto afable y respetable, se convierte al final en despreciable y odiosa. Intoxicado por el éxito, Alejandro mató a Clito por haber preferido las hazañas de su padre Filipo a las suyas, torturó a Calístenes hasta la muerte, porque rehusó adorarlo a la manera persa, y asesinó al amigo íntimo de su padre, el venerable Parmenión, después de haber enviado a la tortura primero y al patíbulo después, bajo las sospechas más infundadas, al único hijo que le quedaba a aquel anciano, puesto que todos los demás habían muerto luchando a su lado. Este era el Parmenión del que Filipo solía decir que los atenienses eran afortunados por encontrarse con diez generales por año, mientras que él durante toda su vida sólo pudo encontrar uno: Parmenión. Bajo la vigilancia y atención de este Parmenión descansó siempre con confianza y seguridad, y en sus horas de júbilo y regocijo gustaba proclamar: «Bebamos, amigos míos, y podemos hacerlo seguros, porque Parmenión no bebe jamás». Se decía que éste era el mismo Parmenión gracias a cuya presencia y consejo Alejandro había cosechado todas sus victorias, y que sin su presencia y consejo nunca habría podido ganar ninguna. Los

humildes, admiradores y lisonjeros amigos que tras él dejó Alejandro en el poder se repartieron su imperio, y una vez que robaron así la herencia a su familia y parentela, procedieron a continuación a matarlos a todos, uno tras otro, hombres y mujeres por igual.

Con frecuencia no sólo perdonamos sino que nos identificamos y simpatizamos con la autoestima desmedida de las personalidades espléndidas en las que observamos una marcada y distinguida superioridad sobre el nivel normal de la raza humana. Llamamos a tales individuos animosos, magnánimos y nobles, términos todos ellos que denotan en su significado un alto grado de alabanza y admiración. Pero no podemos compartir ni simpatizar con la autoestima excesiva de las personas en las que no detectamos ninguna superioridad nítida. Nos disgusta y repugna, y con dificultad la perdonamos o toleramos. La denominamos orgullo o vanidad, dos términos de los que el segundo siempre y el primero casi siempre denotan en su significado un alto grado de reproche.

Ambos vicios, empero, aunque en algunos aspectos son parecidos, en tanto que los dos son variaciones de la autoestima desmesurada, en muchos otros aspectos son bastante distintos.

El hombre orgulloso es sincero, y en el fondo de su corazón está convencido de su superioridad, aunque pueda en ocasiones resultar arduo adivinar sobre qué se funda tal convicción. Ansía que usted lo vea exactamente como él realmente se ve a sí mismo cuando se coloca en su lugar. No le pide a usted nada más que lo que él cree que es justo. Si usted no lo respeta tanto como él se respeta a sí mismo, queda más ofendido que abochornado, y experimenta un indignado resentimiento, igual que si hubiese sufrido un agravio genuino. Pero ni siquiera entonces se digna explicar las bases de sus pretensiones. Desdeña cortejar su estima. Hace ver incluso que la desprecia y trata

de mantener su supuesta posición volviéndolo a usted consciente no tanto de su superioridad como de su propia mezquindad. Parece no desear tanto animar su estima por *él* como humillar su estima por *usted.*

El hombre vanidoso no es sincero, y en el fondo de su corazón está raras veces convencido de la superioridad que ambiciona que usted le atribuya. Aspira a que usted lo vea con colores mucho más espectaculares que aquellos con los que él mismo se ve realmente cuando se coloca en su lugar y supone que usted sabe todo lo que sabe él. Por consiguiente, cuando usted lo ve de un color distinto, quizás del color verdadero, queda más abochornado que ofendido. Aprovecha cualquier oportunidad para mostrar las bases de la reivindicación de aquel carácter que quiere que usted le atribuya, tanto por medio de la exhibición más ostentosa e innecesaria de las buenas cualidades y logros que posee en un grado aceptable, como a veces incluso por la falsa pretensión de que tiene los que o bien no tiene o bien posee en un grado tan insignificante que bien cabría decir que no los posee en absoluto. Lejos de desdeñar su estima, la corteja con la asiduidad más anhelante. Lejos de desear humillar su autoestima, prefiere alimentarla, con la esperanza de que a cambio usted alimente la suya. Adula para ser adulado. Estudia cómo complacer y procura sobornarlo a usted mediante cortesías y complacencias para que tenga una buena opinión de él; a veces lo hace incluso mediante buenos oficios reales e importantes, aunque a menudo expuestos con ostentación quizá innecesaria.

El hombre vanidoso observa el respeto que se brinda al rango y la fortuna y desea usurpar ese respeto, así como el que merecen los talentos y las virtudes. En consecuencia, su vestimenta, sus bienes, su modo de vida, todos proclaman un rango más elevado y una fortuna más caudalosa que la realidad, y con objeto de sostener esta tonta

impostura durante algunos años al comienzo de su vida, a menudo queda reducido a la pobreza y la miseria mucho antes del final de la misma. Pero mientras pueda seguir gastando, su vanidad se deleita porque él no se ve a la luz a la que usted lo vería si usted supiera todo lo que sabe él, sino a la que él imagina que con sus subterfugios lo ha inducido a usted a verlo. De todas las ilusiones de la vanidad, esta es probablemente la más común. Los extranjeros desconocidos que viajan por el mundo, o que visitan durante una breve temporada la capital de su propio país, tratan de ponerla en práctica muy a menudo. La insensatez del proyecto es siempre abultada e indigna de una persona sensata, pero en tales ocasiones quizás no sea en conjunto tan grande como en otras. Si su estancia es corta pueden eludir cualquier revelación deshonrosa y tras entregarse a su vanidad durante unos meses o unos años pueden retornar a sus hogares y reparar mediante la parsimonia futura los estragos de su profusión pasada.

Rara vez el hombre orgulloso será acusado de este desatino. El sentido de su propia dignidad lo vuelve cauteloso en la preservación de su posición holgada, y cuando su fortuna no es copiosa, aunque anhela ser decoroso, cuida de ser frugal y prudente en todos sus gastos. El desembolso ostentoso del hombre envanecido le parece sumamente ofensivo. Quizá reluce más que el suyo. Aguijonea su indignación en tanto que insolente pretensión de un rango que en absoluto merece, y jamás habla del mismo sin abrumarlo con los reproches más agrios y severos.

El hombre orgulloso no siempre se encuentra a gusto en compañía de sus pares, y menos aún en la de sus superiores. No puede plantear sus altivas pretensiones y el ambiente y la conversación de tal compañía lo intimidan tanto que no osa exponerlas. Recurre a grupos más humildes, que respeta poco, que no escogería voluntariamente en otras circunstancias y que no le resultan para

nada placenteros: sus inferiores, sus aduladores, la gente que depende de él. Pocas veces visita a sus superiores, y si lo hace es más para mostrar que tiene derecho a frecuentar su compañía, que porque obtenga con ello una satisfacción auténtica. Como dijo Lord Clarendon del conde de Arundel: en ocasiones acudía a la corte porque sólo allí había un hombre más importante que él, pero acudía con escasa frecuencia, porque allí había un hombre más importante que él.

El caso del vanidoso es diferente. Corteja la compañía de sus superiores tanto como el soberbio la rehúye. Parece pensar que su esplendor se refleja entre quienes están mucho con ellos. Ronda las cortes de los reyes y las recepciones de los ministros, dándose aires de candidato a la riqueza y el poder, cuando en realidad atesora la felicidad mucho más preciosa, si supiera disfrutarla, de no serlo. Le encanta ser invitado a la mesa de los grandes personajes, y le encanta aún más el magnificar ante otras personas la familiaridad con que es allí honrado. Se afana en todo lo que puede por estar cerca de la gente de moda, quienes se supone que dirigen la opinión pública, los ingeniosos, los eruditos, los populares; y esquiva a sus mejores amigos cada vez que la muy incierta corriente del favor público fluye en algún aspecto en su contra. Al tratar con las personas con las que desea congraciarse no siempre es muy delicado en cuanto a los medios que utiliza para dicho propósito: ostentación innecesaria, pretensiones infundadas, complacencia servil permanente, adulación frecuente aunque una adulación generalmente placentera y despejada, no la lisonja vulgar y grosera del parásito. En cambio la persona orgullosa nunca halaga y a menudo no es cortés con nadie.

A despecho de sus insostenibles pretensiones, la vanidad es casi siempre una pasión alegre y desenvuelta, y a menudo afable. Pero el orgullo es siempre grave, adusto y

severo. Incluso los embustes del envanecido son inocentes: aspiran a ensalzarlo a él y no a humillar a otras personas. Para ser justos con el orgulloso, rara vez se rebaja a la vileza de la mentira, aunque cuando lo hace sus falsedades no son en absoluto tan inocentes. Todas resultan dañosas y buscan perjudicar a otros. Está lleno de indignación ante lo que cree que es la injusta superioridad a ellos conferida. Los contempla con malignidad y envidia y cuando se refiere a ellos intenta en todo lo que puede atenuar y depreciar cualesquiera sean los fundamentos sobre los *que se supone* que se levanta su superioridad. Aunque en contadas ocasiones los acuña él mismo, a menudo disfruta creyendo cualquier chisme que se cuente desfavorablemente sobre ellos, y no es nada reacio a repetirlo, incluso con un punto de exageración. Las peores falsedades de la vanidad son todas lo que se llama mentiras oficiosas; las del orgullo, cuando condesciende al embuste, son del carácter opuesto.

Nuestro rechazo al orgullo y la vanidad nos predispone por regla general a calificar a las personas a quienes acusamos de tales vicios más bien por debajo que por encima del nivel normal. Pero creo que en este juicio estamos casi siempre equivocados y que tanto el soberbio como el vanidoso están muchas (quizás la mayoría de las) veces bastante por encima, aunque no tan cerca como el uno realmente piensa que está ni como el otro desea que usted piense que está. Si los comparamos con sus propias pretensiones pueden aparecer como los justos objetos del menosprecio. Pero cuando los comparamos con lo que son en realidad el grueso de sus rivales y competidores sucederá lo contrario y parecerán muy por encima de lo común. Cuando existe realmente esa superioridad, el orgullo es a menudo acompañado de varias virtudes respetables: la verdad, la integridad, un alto sentido del honor, la amistad cordial y firme y la entereza y resolución más

inflexibles. A la vanidad la acompañan varias virtudes afables: la humanidad, la cortesía, el deseo de servir en todos los asuntos de poca monta y a veces una genuina generosidad en los asuntos relevantes; aunque sea una generosidad que se despliega con los colores más espectaculares posibles. En el último siglo los franceses fueron tachados de vanidosos por sus rivales y enemigos; los españoles, de orgullosos, y las naciones extranjeras consideraban al primer pueblo como sumamente afable y al segundo como extremadamente respetable.

Las palabras *vanidoso* y *vanidad* nunca tienen un sentido positivo. A veces decimos de un hombre, cuando hablamos de él con buen humor, que su vanidad lo mejora, o que su vanidad es más divertida que ofensiva, pero en cualquier caso seguimos pensando que es una flaqueza y algo ridículo en su carácter.

Las palabras *orgulloso* y *orgullo*, en cambio, pueden tener a veces un sentido positivo. Decimos que una persona es demasiado orgullosa, o que tiene un orgullo demasiado noble, como para permitirse hacer algo ruin. En este caso la soberbia es confundida con la magnanimidad. Aristóteles, un filósofo que sin duda era un buen conocedor del mundo, al retratar el carácter del hombre magnánimo lo pintó con muchas de las facetas que en los dos últimos siglos han sido comúnmente atribuidas al carácter español: era resuelto en sus decisiones; pausado y hasta lento en sus actos; su voz era grave, su discurso reflexionado y su paso y movimientos despaciosos; parecía indolente y hasta perezoso y nada dispuesto a agitarse por menudencias, pero en todas las ocasiones importantes se comportaba con la determinación más firme y vigorosa; no era amante del riesgo ni audaz para enfrentarse a peligros pequeños, sino sólo a los grandes, y cuando se exponía a un peligro lo hacía sin ninguna consideración hacia su vida.

El hombre orgulloso está habitualmente tan contento

consigo mismo que no piensa que su carácter requiere reforma alguna. El hombre que se cree un dechado de perfección desdeña naturalmente toda mejora ulterior. Su autosuficiencia y absurda presunción sobre su superioridad normalmente lo acompañan desde la juventud hasta la edad más avanzada; y muere, como dice Hamlet, con todos los pecados sobre su cabeza, sin extremaunción, sin fortaleza.

El caso es con frecuencia distinto con el hombre vanidoso. El deseo de estima y admiración de los demás, cuando se refiere a cualidades y talentos que son los objetos naturales y apropiados de la estima y la admiración, es el apego genuino a la gloria verdadera, una pasión que si no es la óptima de la naturaleza humana, es ciertamente una de las mejores. La vanidad casi siempre consiste en un intento prematuro de usurpar dicha gloria antes de lo que corresponde. Aunque usted tenga un hijo de menos de veinticinco años que sea un petimetre, no debe por ello perder toda esperanza de que se transforme antes de los cuarenta en un hombre muy sabio e ilustre, un auténtico diestro en los talentos y virtudes de los que hoy puede ser tan sólo un aparatoso y hueco pretensor. El gran secreto de la educación estriba en dirigir la vanidad hacia los objetivos apropiados. Jamás le permita valorarse conforme a logros triviales. Pero no siempre desanime sus aspiraciones con respecto a los que son verdaderamente importantes. Él nunca fingiría tenerlos si no los ansiase vehementemente. Anime usted esa ambición, proporciónele todos los medios que faciliten su consecución y no se ofenda demasiado si a veces él se da ínfulas de haberlos conseguido un poco antes de tiempo.

Tales son las características distintivas del orgullo y la vanidad, cuando cada uno de ellos opera en conformidad con su propia naturaleza. Pero el hombre orgulloso a menudo es también vanidoso, y el vanidoso es orgulloso.

Nada es más natural que el hombre que piensa de sí mismo mejor de lo que merece desee que los otros piensen aún mejor de él; o que el hombre que desea que los demás lo estimen más de lo que él mismo se estima, al tiempo piense de sí mismo mejor de lo que merece. Como ambos vicios coinciden frecuentemente en la misma personalidad, sus características necesariamente se confunden y a veces encontramos la ostentación superficial e impertinente de la vanidad unida a la insolencia más maligna y escarnecedora del orgullo. Por tal razón estamos en ocasiones desconcertados y no sabemos cómo clasificar a un carácter específico, si entre los orgullosos o los vanidosos.

Los individuos cuyos méritos son muy superiores a lo común pueden a veces subestimarse tanto como sobrestimarse. Tales personalidades, aunque no son muy dignas, en el trato privado están a menudo lejos de ser desagradables. Todos sus compañeros se sienten muy a gusto junto a una persona tan perfectamente modesta y sencilla. Pero si estos compañeros no tienen más discernimiento y generosidad que lo normal, aunque puedan ser amables con ella, rara vez la respetan mucho; y la calidez de su amabilidad casi nunca es suficiente como para compensar la frialdad de su respeto. Los hombres de inteligencia no superior a la media nunca aprecian a un individuo más de lo que éste se aprecia a sí mismo. Arguyen que él manifiesta dudas sobre su plena competencia para hacer frente a tal situación u ocupar tal puesto, e inmediatamente conceden su preferencia a un estúpido descarado que no abriga la más mínima duda sobre sus capacidades. Y aunque tengan discernimiento, si les falta generosidad no dejan pasar la oportunidad de aprovecharse de su sencillez y de arrogarse ante él una impertinente superioridad a la que no tienen ningún derecho. Su bondad puede permitirle soportar esto durante algún tiempo, pero al final se cansa y lo hace muchas veces cuando ya es tarde y el nivel que

debería haber alcanzado se ha perdido irremediablemente y ha sido, como consecuencia de su negligencia, usurpado por alguno de sus compañeros más desenvueltos aunque mucho menos meritorios. Una persona con este carácter tiene que ser muy afortunada en la primera selección de sus compañeros si a su paso por el mundo tropieza exclusivamente con la recta justicia, incluso por parte de quienes por su propia amabilidad en el pasado puede tener algún motivo para considerar como sus mejores amigos. Una juventud demasiado modesta y demasiado carente de ambiciones es frecuentemente seguida por una edad adulta insignificante, quejosa e infeliz.

A veces sucede que los infortunados a quienes la naturaleza ha situado bastante por debajo de lo normal se ponderen aún más por debajo de lo que en realidad están. Tamaña humildad parece sumirlos en ocasiones en la idiotez. Cualquiera que se tome la molestia de estudiar atentamente a los idiotas comprobará que las facultades intelectuales de muchos de ellos no son en absoluto más débiles que las de muchas otras personas que, aunque reconocidamente necias y estúpidas, no son consideradas idiotas por nadie. Hay muchos idiotas que mediante una educación corriente han aprendido a leer, escribir y contar de manera aceptable. Y hay muchas personas, jamás calificadas de idiotas, que a despecho de la educación más esmerada y pese a que en su vejez han tenido el ánimo suficiente para intentar aprender lo que su educación temprana no les había enseñado, no han podido alcanzar un dominio razonable de ninguno de esos tres campos. Mas por un instinto de orgullo se ponen al mismo nivel que sus pares en edad y posición y con coraje y firmeza mantienen su condición apropiada entre sus compañeros. Un instinto opuesto hace que el idiota se sienta inferior a cualquier otra compañía en donde usted pueda situarlo. El maltrato, al que es extremadamente susceptible, puede

encender en él los más violentos arranques de furor y cólera. Pero ningún trato bondadoso, ninguna amabilidad o indulgencia podrán lograr nunca que se relacione con usted como su igual. Ahora bien, si consigue usted entablar algún tipo de vínculo con él, en muchos casos comprobará que sus respuestas son bastante pertinentes e incluso sensatas. Pero siempre están grabadas con una marcada conciencia de su propia inferioridad. Parece eludir y por así decirlo retirarse de su vista y trato, y sentir, cuando se coloca en su posición, que a pesar de su visible condescendencia no puede usted evitar considerarlo como alguien profundamente inferior a usted. Algunos idiotas, probablemente la mayoría, lo son por un cierto entumecimiento o embotamiento de las facultades intelectuales. Hay otros, empero, cuyas facultades no parecen más torpes o aletargadas que las de numerosas otras personas no calificadas de idiotas: el instinto de orgullo indispensable para mantenerlos en igualdad con sus semejantes está totalmente ausente en los unos y no en los otros.

Por consiguiente, el nivel de autoestima que contribuye más a la felicidad y contento de la persona misma parece de igual modo el más agradable para el espectador imparcial. El hombre que se aprecia como debe, y no más, en contadas ocasiones deja de obtener de los demás la estima que él juzga apropiada. No ambiciona más de lo que merece y está con ello *totalmente satisfecho*.

El hombre orgulloso y el vanidoso, por el contrario, viven siempre insatisfechos. El primero está atormentado por la indignación a causa de lo que él piensa que es la injusta superioridad de otros. El segundo sufre el pavor incesante de la vergüenza que podría sobrevenirle si lo insostenible de sus pretensiones resulta descubierto. Las extravagantes pretensiones de un hombre realmente magnánimo, cuando están amparadas por capacidades y virtudes espectaculares y sobre todo por la buena suerte, embaucan

al vulgo, cuyos aplausos valora en poco, pero no a los sabios, cuya aprobación es lo único que valora y cuya estima ansía con vehemencia. Le parece que ellos se dan cuenta de las cosas y sospecha que desprecian su desmedida arrogancia; y a menudo padece la cruel desdicha de convertirse al principio en el enemigo celoso y secreto, y finalmente en el enemigo declarado, furioso y vengativo de las mismas personas en el disfrute de cuya amistad segura y sin recelos habría cosechado la máxima felicidad.

Aunque nuestra antipatía hacia los soberbios y presuntuosos nos predispone con frecuencia a calificarlos por debajo de lo que merecen, rara vez los maltratamos, salvo que seamos provocados por una impertinencia concreta y personal. En circunstancias normales y para nuestra propia tranquilidad nos conformamos con acomodarnos lo mejor que podemos a su insensatez. Pero con el individuo que se subestima, excepto que tengamos más inteligencia y más generosidad de las que ostentan la mayoría de los hombres, rara vez dejamos de ser al menos tan injustos como él lo es consigo mismo, y a menudo lo somos mucho más. Él es no sólo más desgraciado en sus sentires que el soberbio o el vanidoso, sino que está mucho más expuesto a la sevicia de los demás. En casi todas las circunstancias, en cualquier aspecto, es mejor ser un poco demasiado orgulloso que un poco demasiado humilde. Y en el sentimiento de la autoestima un cierto grado de exceso resulta, tanto para la persona como para el espectador imparcial, menos desagradable que cualquier grado de defecto.

Aquí, por tanto, como en cualquier otra emoción, pasión y hábito, el nivel más agradable para el espectador imparcial es asimismo el más grato para la propia persona, y conforme el exceso o el defecto sean menos ofensivos para el primero, el uno o el otro resultan menos desagradables para la segunda.

Conclusión de la sexta parte

La preocupación por nuestra propia felicidad nos recomienda la virtud de la prudencia; la preocupación por la de los demás, las virtudes de la justicia y la beneficencia, que en un caso nos impide que perjudiquemos y en el otro nos impulsa a promover dicha felicidad. Independientemente de cualquier consideración a lo que son, o a lo que deberían ser, o a lo que podrían ser bajo ciertas condiciones los sentimientos de los demás, la primera de esas tres virtudes nos es originalmente recomendada por nuestros afectos egoístas, y las otras dos por nuestros afectos benevolentes. La consideración de los sentimientos de los demás es algo que viene a continuación para garantizar el cumplimiento y dirigir la práctica de todas esas virtudes, y ninguna persona durante su vida o durante cualquier fracción de la misma ha recorrido con tesón y sin descanso los senderos de la prudencia, la justicia o la correcta beneficencia, sin que su conducta haya sido principalmente orientada merced a una referencia a los senti-

mientos del supuesto espectador imparcial, el ilustre recluso del pecho, el egregio juez y árbitro de la conducta. Si en el transcurso del día nos hemos desviado en algún aspecto de las reglas que nos ha prescrito, si nos hemos excedido o relajado en nuestra frugalidad o nuestra laboriosidad, si en algún aspecto hemos dañado por pasión o inadvertencia el interés o la felicidad de nuestro prójimo, si hemos dejado pasar una oportunidad patente y propia para promover dicho interés y felicidad, dicho recluso nos llama a capítulo por todas esas omisiones e infracciones, y sus reproches a menudo nos hacen sonrojar en nuestro interior tanto por nuestro desatino y descuido hacia nuestra propia felicidad como por nuestra quizá aún mayor indiferencia y desatención hacia la de los demás.

Pero aunque las virtudes de la prudencia, la justicia y la beneficencia nos son recomendadas igualmente por dos principios diferentes, las de la continencia nos son recomendadas en la mayoría de los casos principal y casi enteramente por uno solo: el sentido de la corrección, el respeto a los sentimientos del supuesto espectador imparcial. Sin la represión que impone este principio, todas las pasiones en la mayoría de las circunstancias se precipitarían de cabeza, si se me permite decirlo, hacia su propia satisfacción. La cólera seguiría las sugerencias de su propio furor, y el miedo los de sus propias violentas agitaciones. Ninguna consideración de tiempo o lugar inducirá a la vanidad para que se contenga en su sonora y totalmente impertinente ostentación, ni a la voluptuosidad para que frene su rienda suelta descarada, indecente y escandalosa. El respeto por lo que son, o por lo que deben ser, o por lo que bajo ciertas condiciones pueden ser los sentimientos de otras personas es el único principio que en la mayoría de los casos intimida todas las pasiones sediciosas y turbulentas, y las modera hasta el tono y humor que pue-

de asumir y con los que puede identificarse el espectador imparcial.

En algunas ocasiones, esas pasiones son restringidas no tanto por un sentido de su impropiedad como por consideraciones prudenciales acerca de las consecuencias negativas que podrían derivarse de su satisfacción. En tales casos, aunque las pasiones están contenidas, no siempre están dominadas, y a menudo siguen acechando en el pecho con toda su furia original. La persona cuya ira es reprimida por el miedo no siempre abandona su cólera, sino que reserva su satisfacción para una oportunidad más segura. Pero el individuo que al relatar a un tercero el daño que ha sufrido siente de inmediato que el frenesí de su pasión es templado y calmado por la simpatía con los sentimientos más moderados de éste, que adopta esos sentimientos más moderados y llega a contemplar ese daño no en los colores tenebrosos y atroces con los que lo observó originalmente sino desde la perspectiva más indulgente y bonancible de su compañero, no sólo reprime su ira sino que en alguna medida la somete. La pasión verdaderamente se reduce y es menos capaz de empujarlo a la venganza violenta y sangrienta que en un principio quizá pudo pensar en infligir.

Las pasiones que son reprimidas por un sentido de la corrección, son todas en algún grado moderadas y dominadas por el mismo. En cambio, las que sólo son reprimidas por consideraciones prudenciales de cualquier tipo resultan frecuentemente inflamadas por la represión y a veces (mucho después de la provocación y cuando nadie está pensando en ella) estallan de modo absurdo e inesperado y con diez veces más furia y violencia.

La ira, como cualquier otra pasión, puede en numerosas ocasiones ser muy apropiadamente reprimida por consideraciones prudenciales. Se requiere un ejercicio de valor y autocontrol para esta especie de represión, y el es-

pectador imparcial puede verla con aquella suerte de fría estima debida al tipo de conducta que considera un mero asunto de prudencia vulgar, aunque nunca con la afectuosa admiración con que analiza las mismas pasiones cuando, por el sentido de la corrección, son moderadas y sojuzgadas hasta donde él las puede asumir fácilmente. En la primera clase de restricción, puede que detecte algún nivel de corrección, e incluso quizá de virtud, pero se trata de una corrección y virtud de una categoría muy inferior a lo que siempre experimenta con arrobo y admiración en la segunda clase.

Las virtudes de la prudencia, la justicia y la beneficencia no tienden a producir otra cosa que efectos sumamente agradables. La consideración a estos efectos, así como originalmente las hace recomendables al actor, después las vuelve recomendables al espectador imparcial. En nuestra aprobación del carácter de la persona prudente, sentimos con peculiar complacencia la seguridad que debe disfrutar mientras actúa con la salvaguardia de esa virtud sosegada y cauta. En nuestra aprobación del carácter del individuo justo, sentimos con idéntica complacencia la seguridad que todos los que están relacionados con él, en el vecindario, la sociedad, los negocios, deben derivar de su escrupuloso afán por no dañar ni ofender jamás. En nuestra aprobación del carácter del ser humano benéfico, adoptamos la gratitud de todos los que están dentro de la esfera de sus buenos oficios, y concebimos junto a ellos el sentido más elevado de su mérito. En nuestra aprobación de todas estas virtudes, nuestro sentido de sus consecuencias agradables, de su utilidad, para la persona que las ejercita o para otras, se une con nuestro sentido de su corrección, y constituye siempre una sección considerable y con frecuencia la mayor parte de esa aprobación.

Pero en nuestra aprobación de las virtudes de la continencia, la complacencia con sus efectos a veces no consti-

tuye parte alguna de dicha aprobación, y frecuentemente sólo una muy pequeña. Tales efectos pueden ser unas veces agradables y otras veces desagradables, y aunque nuestra aprobación es sin duda más intensa en el primer caso, en absoluto resulta destruida en el segundo. El valor más heroico puede ser empleado indiferentemente en la causa de la justicia o de la injusticia, y aunque evidentemente es mucho más apreciado y admirado en el primer caso, sigue pareciendo una cualidad insigne y respetable incluso en el segundo. En ésa y en todas las demás virtudes de la continencia, la cualidad espléndida y deslumbrante siempre es la grandeza y entereza del esfuerzo, y el agudo sentido de la corrección que es necesario para realizar y sostener dicho esfuerzo. Las consecuencias reciben a menudo una muy escasa atención.

Parte VII

DE LOS SISTEMAS DE FILOSOFÍA MORAL

Sección I

De las cuestiones que deben ser examinadas en una teoría de los sentimientos morales

Si estudiamos las más famosas y notables teorías que han sido planteadas a propósito de la naturaleza y origen de nuestros sentimientos morales, comprobaremos que casi todas coinciden con alguna de las partes de la teoría que he intentado exponer aquí, y que si todo lo que ya se ha dicho es tomado en consideración, no tropezaríamos con dificultad alguna para explicar qué visión o aspecto de la naturaleza llevó a cada autor a edificar su doctrina particular. En última instancia, todos los sistemas morales que han alcanzado alguna reputación han derivado de algunos de los principios que he procurado desarrollar. Como todos se fundan en ese sentido en principios naturales, todos son en alguna medida correctos, pero como muchos de ellos se derivan de una perspectiva parcial e imperfecta de la naturaleza, muchos están en algunos aspectos equivocados.

Al abordar los principios de la moral hay que considerar dos problemas. Primero, en qué consiste la virtud, o

cuál es el tono del temperamento y el tenor de la conducta que constituyen el carácter excelente y laudable, el carácter que es el objeto natural de la estima, la honra y la aprobación. Y segundo, mediante qué poder o facultad de la mente nos resulta recomendable dicho carácter, cualquiera que sea, o en otras palabras, cómo y a través de qué medios sucede que la mente prefiere una línea de conducta a otra, llama bien a la primera y mal a la segunda, considera a una objeto de aprobación, honra y recompensa, y a otra objeto de culpa, censura y castigo.

Estudiamos la primera cuestión cuando nos planteamos si la virtud consiste en la benevolencia, como sugiere el Dr. Hutcheson; o en actuar en conformidad con las diversas relaciones que entablemos, como supone el Dr. Clarke; o en la sabia y prudente búsqueda de nuestra felicidad real y plena, como han opinado otros.

Analizamos la segunda cuestión cuando nos preguntamos si el carácter virtuoso, sea cual fuere, nos es recomendado por el amor propio, que nos hace percibir que dicho carácter, tanto en nosotros mismos como en los demás, tiende a promover mejor nuestro propio interés particular; o por la razón, que nos subraya la diferencia entre un carácter y otro, del mismo modo que nos señala la diferencia entre lo verdadero y lo falso; o por un poder de percepción especial, denominado sentido moral, que el carácter virtuoso satisface y agrada, mientras que el contrario disgusta y desagrada; o, finalmente, por algún otro principio de la naturaleza humana, como una alteración de la simpatía o algo similar.

Consideraré al principio los sistemas que han sido planteados a propósito de la primera cuestión, y después abordaré los referidos a la segunda.

Sección II

De las diferentes explicaciones que han sido planteadas acerca de la naturaleza de la virtud

Introducción

Las diversas explicaciones que han sido presentadas sobre la naturaleza de la virtud, o sobre la disposición del ánimo que constituye el carácter excelente y loable, pueden ser reducidas a tres grupos diferentes. Según unos, el temperamento virtuoso no estriba en una especie concreta de afectos sino en el control y dirección adecuados de todos nuestros afectos, que podrán ser virtuosos o viciosos según los objetivos que persigan y el grado de vehemencia con que lo hagan. Para estos autores, por consiguiente, la virtud consiste en la corrección.

Según otros, la virtud radica en la búsqueda juiciosa de nuestro propio interés y felicidad, o en el gobierno y orientación adecuados de nuestros afectos egoístas que apuntan exclusivamente hacia tal finalidad. En su opinión, por tanto, la virtud consiste en la prudencia.

Un tercer conjunto de autores piensa que la virtud estriba sólo en los afectos que apuntan hacia la felicidad de los demás, y no en los que apuntan a la nuestra. Según

ellos, por consiguiente, la benevolencia desinteresada es el único motivo que puede imprimir sobre cualquier acción el carácter de la virtud.

Es evidente que el carácter de la virtud debe o bien ser atribuido indiferentemente a todos nuestros afectos, cuando se hallan bajo un control y una dirección adecuados, o bien debe ser limitado a alguna clase o división de los mismos. La gran separación de nuestros afectos es entre los egoístas y los benevolentes. Si el carácter de la virtud, entonces, no puede ser adscrito indiferentemente a todos nuestros afectos, cuando están adecuadamente gobernados y orientados, habrá de ser restringido a los que pretenden directamente nuestra felicidad particular o a los que pretenden directamente la de los demás. Es decir, si la virtud no consiste en la corrección, deberá consistir en la prudencia o en la benevolencia. Aparte de estas tres, es prácticamente imposible imaginar alguna otra explicación de la naturaleza de la virtud. Procuraré demostrar en las páginas que siguen que las demás explicaciones aparentemente distintas de esas tres, en el fondo coinciden con alguna de ellas.

1. De los sistemas según los cuales la virtud consiste en la corrección

Según Platón, Aristóteles y Zenón, la virtud estriba en la corrección de la conducta, o en la conformidad entre el afecto desde el que actuamos y el objeto que lo anima.

I. En el sistema de Platón [11] el alma es considerada a como un pequeño estado o república, compuesta por tres facultades u órdenes diferentes.

La primera es la facultad del juicio, que determina no sólo cuáles son los medios adecuados para alcanzar cualquier fin, sino también qué fines son los idóneos y qué grado de valor relativo debemos asignar a cada uno. Platón denominó muy apropiadamente a esta facultad razón, y consideró que tenía derecho a ser principio rector del conjunto. Incluyó evidentemente bajo esta apelación no sólo la facultad por la cual juzgamos la

[11] Véase Platón, *De Rep.*, lib. iv.

verdad y la falsedad sino también aquélla mediante la cual juzgamos la propiedad e impropiedad de los deseos y los afectos.

Redujo a dos clases u órdenes las diversas pasiones y apetitos, sujetos naturales de dicho principio rector, pero muy propensos a rebelarse contra su amo. La primera abarcaba las pasiones basadas en el orgullo y el resentimiento, o lo que los escolásticos denominaban la parte irascible del alma: la ambición, la animosidad, el amor a la honra y el pavor a la vergüenza, el deseo de victoria, superioridad y venganza; todas las pasiones, en suma, que se supone que surgen de o denotan lo que con una metáfora de nuestro idioma llamamos comúnmente el espíritu o fuego natural. La segunda incluía las pasiones fundadas en el amor al placer, o lo que los escolásticos denominaban la parte concupiscible del alma. Comprendía todos los apetitos corporales, el apego a la comodidad y la seguridad, y todas las satisfacciones sensuales.

Rara vez ocurre que nos topamos con el plan de conducta que prescribe el principio rector, y que en todas nuestras horas de sobriedad nos habíamos planteado como el más apropiado para nosotros, si no nos impulsa alguno de esos dos conjuntos de pasiones, o bien la ambición y el resentimiento ingobernables o bien las importunas incitaciones del ocio y el placer presentes. Aunque esas dos clases de pasiones pueden desorientarnos, son partes necesarias de la naturaleza humana: las primeras nos han sido dadas para protegernos de los daños, para hacer valer nuestro rango y dignidad en el mundo, para que aspiremos a lo que es noble y honorable, y para que distingamos a quienes actúan del mismo modo; y las segundas para proveer al sostenimiento y las necesidades del cuerpo.

En el vigor, la agudeza y la perfección del principio rector estribaba la virtud de la prudencia, que según Pla-

tón consistía en un discernimiento justo y claro, basado en nociones generales y científicas, de los fines que era apropiado perseguir y los medios apropiados para alcanzarlos.

Cuando las pasiones del primer conjunto, las de la parte irascible del alma, tenían tal grado de energía y firmeza que permitía que, bajo la dirección de la razón, se despreciaran todos los peligros en la búsqueda de lo que fuese honorable y noble, ello constituía la virtud de la fortaleza y la magnanimidad. Este orden de pasiones, según dicho sistema, era de una naturaleza más generosa y noble que el otro. Eran consideradas en muchas ocasiones como las auxiliares de la razón, que frenaban y reprimían los apetitos más bajos y brutales. Se observaba que a menudo estamos enfadados con nosotros mismos, nos convertimos en objeto de nuestro propio resentimiento e indignación, cuando el amor al placer nos compele a hacer aquello que reprobamos, y la parte irascible de nuestra naturaleza es así convocada para que asista a la racional contra la concupiscible.

Cuando las tres partes diferentes de nuestra naturaleza estaban en perfecto acuerdo recíproco, cuando ni las pasiones irascibles ni las concupiscibles pretendían ninguna satisfacción que la razón no aprobaba, y cuando la razón jamás demandaba nada que ellas no estuvieran por sí mismas dispuestas a realizar, esta feliz composición, esta perfecta y completa armonía del alma constituía lo que en su lengua se expresa mediante una palabra que habitualmente traducimos como templanza, aunque quizá sería más propio traducir como buen temperamento, o sobriedad y moderación del ánimo.

La justicia, la última y más importante de las cuatro virtudes cardinales, tenía lugar según esta doctrina cuando cada una de esas tres facultades mentales se mantenía dentro de las fronteras de su propia actuación y no inten-

taba inmiscuirse en ninguna de las otras, cuando la razón dirigía y la pasión obedecía, y cuando cada pasión acometía la labor que le era propia y se esforzaba en el cumplimiento de su objetivo correcto de forma condescendiente y sin resistencia, y con el grado de vigor y energía apropiado al valor de lo que se pretendía alcanzar. En esto estribaba la virtud cabal, la perfecta corrección de la conducta, que Platón, siguiendo a algunos de los antiguos pitagóricos, denominó justicia.

Hay que destacar que la palabra justicia en griego tiene varios significados, y como por lo que yo sé ello ocurre también con la palabra correspondiente en todas las demás lenguas, tiene que existir alguna afinidad natural entre todos esos significados. En un sentido se dice que somos justos con nuestro prójimo cuando nos abstenemos de ocasionarle ningún daño efectivo, y no lo perjudicamos directamente ni en su persona, ni en su propiedad, ni en su reputación. Esta es la justicia a la que me he referido antes [parte II, sec. II, cap. 1], cuya observancia puede ser exigida mediante la fuerza, y cuya violación expone al castigo. En otro sentido se afirma que no somos justos con nuestro prójimo si no concebimos hacia él todo el amor, respeto y estima que su carácter, posición y relación con nosotros vuelve conveniente y apropiado que sintamos, y si no actuamos en consecuencia. En este sentido se dice que cometemos una injusticia contra un individuo meritorio relacionado con nosotros si no nos esforzamos en ayudarlo y en situarlo en la posición en la cual se complacería en verlo el espectador imparcial. El primer sentido de la palabra coincide con lo que Aristóteles y los escolásticos llaman justicia conmutativa, y que Grocio denomina *justitia expletrix*, que consiste en apartarnos de lo ajeno y en hacer voluntariamente todo lo que con propiedad se nos podría obligar a hacer. El segundo sentido de la palabra coincide con lo que algunos han llamado

justicia distributiva [12] y con la *justitia attributrix* de Grocio, que consiste en la correcta beneficencia, en el uso decoroso de lo que es nuestro, y en la aplicación del mismo a aquellos propósitos de la caridad o la generosidad que en nuestra situación resulta más conveniente aplicar. En este sentido la justicia comprende todas las virtudes sociales. Existe además otro sentido en el que a veces se utiliza la palabra justicia, más amplio que ninguno de los anteriores, aunque más parecido al segundo, y que también existe según creo en todos los idiomas. En este último sentido se dice que somos injustos cuando no valoramos un objeto cualquiera con el grado de estima, o no lo perseguimos con el ardor que según el espectador imparcial merece o está naturalmente preparado para promover. Se dice así que somos injustos con un poema o una pintura cuando no los admiramos lo suficiente, y se dice que les hacemos demasiada justicia cuando los admiramos en exceso. De la misma manera se dice que somos injustos con nosotros mismos cuando no prestamos la suficiente atención a cualquier objeto particular del propio interés. En este último sentido, lo que se llama justicia quiere decir lo mismo que la exacta y perfecta corrección de la conducta y el proceder, y comprende no sólo los oficios de la justicia conmutativa y de la distributiva, sino de toda otra virtud, de la prudencia, la fortaleza, la templanza. Platón evidentemente piensa en la justicia en este último sentido, y para él por consiguiente abarca la perfección de toda suerte de virtudes.

Tal es la explicación que da Platón de la naturaleza de la virtud, o del temperamento del ánimo que es el objeto

[12] La justicia distributiva de Aristóteles es algo diferente: consiste en la correcta distribución de las remuneraciones a partir de la riqueza pública de una comunidad. Véase Aristóteles, *Ética Nic.*, l. 5, c. 2.

apropiado del elogio y la aprobación. Consiste según él en el estado mental en el cual cada facultad se limita a su propia esfera sin invadir la de ninguna otra, y realiza la labor que le es propia con el grado preciso de energía y vigor que le corresponde. Es obvio que su disquisición coincide en todos los aspectos con lo que se ha dicho acerca de la corrección de la conducta.

II. Según Aristóteles [13] la virtud consiste en el hábito o de la mediocridad conforme a la recta razón. Él piensa que cada virtud particular yace en una especie de intermedio entre dos vicios contrapuestos, de los que uno ofende por estar demasiado afectado por unos objetos concretos y el otro por estarlo demasiado poco. Así, la virtud de la fortaleza o el coraje se sitúa en el medio de los vicios opuestos de la cobardía y la presuntuosa temeridad, de los que uno ofende por estar demasiado afectado por los objetos del temor y el otro por estarlo demasiado poco. Así también, la virtud de la frugalidad se ubica en el medio de la avaricia y la profusión, de las que una estriba en un exceso y la otra en un defecto de la correcta atención a los objetos del propio interés. De igual forma, la magnanimidad yace en el medio del exceso de arrogancia y el defecto de pusilanimidad, de los que uno radica en un sentimiento demasiado extravagante y el otro en uno demasiado endeble de nuestro propio valor y dignidad. Es innecesario subrayar que esta explicación de la virtud se corresponde bastante exactamente con lo que se ha dicho sobre la propiedad e impropiedad de la conducta.

Es verdad que de acuerdo con Aristóteles [14] la virtud no

[13] Véase Aristóteles, *Ética Nic.*, l. 2,.c. 5 y ss. y l. 3, c. 5 y ss.

[14] Véase Aristóteles, *Ética Nic.*, lib. ii, caps. 1, 2, 3 y 4.

consiste tanto en esos afectos moderados y rectos como en el hábito de esa moderación. Para comprender esto hay que observar que la virtud puede ser considerada como la cualidad de una acción o como la cualidad de una persona. En tanto que atributo de una acción consiste, incluso para Aristóteles, en la razonable moderación del afecto del que procede la acción, sea esta disposición algo habitual en el individuo o no. En tanto que atributo de una persona consiste en el hábito de esa razonable moderación, en haber llegado a ser la disposición acostumbrada y usual del ánimo. Así, el acto que procede de un arrebato ocasional de generosidad es sin duda un acto generoso, pero la persona que lo realiza no es necesariamente generosa, porque puede tratarse del único acto de esa guisa que ha realizado nunca. La motivación y disposición del corazón a partir de la cual se ha realizado la acción puede haber sido justa y apropiada, pero como este talante feliz puede haber sido más el efecto de un humor accidental que de nada afianzado o permanente en el carácter, no puede representar un gran honor para el protagonista. Cuando afirmamos que un carácter es generoso o caritativo o virtuoso en algún aspecto queremos decir que la disposición que expresa cada uno de esos apelativos es la disposición usual y acostumbrada de la persona. Pero las acciones individuales de cualquier tipo, por apropiadas y convenientes que sean, tienen una escasa capacidad para probarlo. Si una acción individual fuera suficiente para imprimir el carácter de cualquier virtud en la persona que la realiza, el individuo más indigno podría reivindicar todas las virtudes, puesto que no hay ser humano que no haya obrado en algunas ocasiones con prudencia, justicia, templanza y fortaleza. Ahora bien, aunque los actos individuales, por laudables que sean, arrojan una muy pequeña alabanza sobre la persona que los realiza, un solo acto vicioso cometido por alguien cuya conducta es normal-

mente recta, rebaja acusadamente y a veces destruye del todo nuestra opinión sobre su virtud. Un acto aislado de esa clase muestra suficientemente que sus hábitos no son perfectos y que no se puede contar con él tanto como cabría haber imaginado a partir del tenor usual de su comportamiento.

El mismo Aristóteles [15], cuando declaró que la virtud consistía en hábitos prácticos, tenía probablemente la idea de oponerse a la doctrina de Platón, que opinaba que los sentimientos justos y los juicios razonables sobre lo que era propio hacer o evitar bastaban para constituir la virtud más cabal. Según Platón, la virtud puede ser considerada como una especie de ciencia, y él creía que ninguna persona podía ver clara y demostrativamente lo que estaba bien y lo que estaba mal y no actuar en consecuencia. La pasión podía lograr que nos opusiésemos a las opiniones dudosas e inciertas, pero no a los juicios nítidos y evidentes. Aristóteles, por el contrario, estimaba que no había convicción intelectual capaz de extraer lo mejor de los hábitos inveterados, y que la buena moral brotaba no del conocimiento sino de la acción.

III. Según Zenón [16], el fundador de la doctrina estoica, cada animal estaba por naturaleza encomendado a su propio cuidado, y estaba dotado del principio del amor propio, con objeto de que se afanase por conservar no sólo su existencia sino todas las diversas partes de su naturaleza en el mejor y más perfecto estado que pudiese.

El amor propio del ser humano abrazaba, si se me permite la expresión, su cuerpo y todos sus miembros, su mente y todas sus facultades y poderes, y anhelaba la

[15] Véase Aristóteles, *Mag. Mor.*, lib. i, cap. 1.

[16] Véase Cicerón, *De finibus*, lib. iii; también Diógenes Laercio, *Zenón*, lib. vii, sec. 84.

conservación y mantenimiento de todos en su mejor y más perfecta condición. Por consiguiente, todo lo que tendía a apoyar ese estado de la existencia le era señalado por la naturaleza como propio para ser escogido, y todo lo que tendía a destruirlo, como propio para ser rechazado. Así, la salud, el vigor, la agilidad y desenvoltura del cuerpo y las comodidades externas que pudiesen promoverlos, la riqueza, el poder, los honores, el respeto y estima de quienes nos rodean, nos eran naturalmente indicados como las cosas elegibles y su posesión era preferible a su carencia. En cambio los achaques, las enfermedades, las molestias, los dolores corporales y las inconveniencias externas que tienden a ocasionarlos o a inducirlos, la pobreza, la falta de autoridad, el menosprecio o el odio de quienes nos rodean, nos eran del mismo modo señalados como cosas a ser rehuidas y evitadas. En cada una de estas dos clases opuestas, algunos objetos parecían ser más elegibles o rechazables que otros en la misma clase. En la primera, por ejemplo, la salud parecía obviamente preferible al vigor, y éste a la agilidad, la reputación al poder y éste a la riqueza. Y en la segunda, las enfermedades debían ser más evitadas que las molestias, la ignominia más que la pobreza y ésta más que la pérdida de poder. La virtud y la corrección de la conducta radicaban en la elección y rechazo de todos los diversos objetos y circunstancias conforme fueran por naturaleza más o menos objetos de elección o rechazo, en seleccionar siempre de las diversas opciones que se nos presentaban aquélla más elegible, siempre que no pudiésemos obtener todas las elegibles y también en seleccionar entre los diversos objetos rechazables el que lo fuera más, siempre que no pudiésemos rechazarlos a todos. Al escoger y desestimar con tal discernimiento justo y preciso, al prestar a cada objeto el grado exacto de atención que merece conforme al sitio que ocupa en la escala natural de las cosas, mante-

nemos según los estoicos la perfecta rectitud de comportamiento que constituye la esencia de la virtud. Llamaban a esto vivir coherentemente, vivir de acuerdo con la naturaleza, y obedecer las leyes y directrices que la naturaleza, o el Autor de la misma, había prescrito para nuestra conducta.

En esta medida la idea estoica de la corrección no difiere mucho de la de Aristóteles y los antiguos peripatéticos.

Entre los objetos primarios que la naturaleza nos había recomendado como elegibles se contaba la prosperidad de nuestra familia, de nuestros parientes y amigos, de nuestro país, la humanidad y el universo en general. La naturaleza también nos había enseñado que así como la prosperidad de dos era preferible a la de uno, la de muchos o la de todos debía serlo infinitamente más. Cada uno de nosotros era sólo uno, y por consiguiente cada vez que nuestra prosperidad fuese incompatible con la del conjunto o la de una fracción considerable del mismo, debería ceder, incluso desde la perspectiva de nuestra propia opción, ante lo que resultaba tan vastamente preferible. Como todos los acontecimientos del mundo eran dirigidos por la providencia de un Dios sabio, omnipotente y bondadoso, teníamos la seguridad de que todo lo que pudiese ocurrir tendía a la prosperidad y perfección del conjunto. Así, si nosotros estábamos sumidos en la pobreza, la enfermedad o cualquier otra calamidad, debíamos ante todo realizar el máximo esfuerzo de que fuésemos capaces para rescatarnos a nosotros mismos de tan desagradable contexto. Pero si después de todo lo que pudiésemos hacer veíamos que era imposible, debíamos quedarnos contentos porque el orden y la perfección del universo requerían que en ese momento nosotros continuásemos en tal situación. Y como incluso para nosotros la prosperidad del conjunto debía ser preferible a una parte tan insignificante como nosotros, cualquiera fuese nuestra si-

tuación debería desde ese instante transformarse en objeto de nuestro aprecio, si íbamos a mantener la completa propiedad y rectitud de sentimiento y proceder en que radicaba la perfección de nuestra naturaleza. Ciertamente, si aparecía una oportunidad para liberarnos del problema, era nuestro deber aprovecharla. En tal caso resultaría evidente que el orden del universo ya no exigía que siguiésemos en esa situación y el gran Director del mundo, al señalar el camino que deberíamos seguir, claramente nos estaría convocando para que la abandonásemos. Lo mismo sucedía con la adversidad de nuestros parientes, nuestros amigos y nuestro país. Si estaba en nuestra mano, sin violar ninguna obligación más sagrada, prevenir o terminar con su calamidad, el hacerlo era indudablemente nuestro deber. La propiedad de la acción, la regla que Júpiter nos había dado para dirigir nuestros actos, evidentemente nos lo conminaba. Pero si el realizarlo estaba totalmente fuera de nuestro alcance, debíamos entonces considerar que esa eventualidad era la más afortunada posible, puesto que teníamos la garantía de que era la que más tendía a la prosperidad y orden del conjunto, algo que nosotros mismos, si éramos sabios y equitativos, debíamos desear más que ninguna otra cosa. Era nuestro interés último considerado como parte de ese conjunto, cuya prosperidad debía ser no sólo nuestro principal sino nuestro único objeto de deseo.

Dice Epicteto: «¿En qué sentido se afirma que algunas cosas están de acuerdo con nuestra naturaleza y otras son contrarias a ella? En el sentido en que nosotros nos consideramos separados y apartados de todas las demás cosas. Así puede sostenerse que es conforme a la naturaleza del pie el estar siempre limpio. Pero si lo consideramos como pie y no como algo separado del resto del cuerpo, le corresponderá a veces chapotear en el lodo, a veces andar sobre espinos y a veces incluso ser amputado para salvar

el resto del cuerpo: si rehúsa hacerlo, deja de ser un pie. Y así también deberíamos analizarnos a nosotros mismos. ¿Qué es usted? Un hombre. Si se considera usted como algo separado y distinto, resulta grato a su naturaleza el vivir muchos años, con riqueza y salud. Pero si usted se considera un hombre en tanto que parte de un todo, en razón de ese todo le incumbirá a usted a veces estar enfermo, a veces exponerse a las incomodidades de un viaje por mar, a veces estar en la indigencia, y quizá por último morir antes de tiempo. Y entonces ¿por qué se queja usted? ¿No se da cuenta de que al hacerlo, igual que el pie deja de ser un pie, usted deja de ser un hombre?» [17].

Un sabio nunca se lamenta por el destino de la providencia, ni piensa que el universo se halla sumido en la confusión porque él no está bien. No se ve a sí mismo como un todo, separado y diferente de cualquier otra sección de la naturaleza, a ser cuidado individualmente y por sus méritos. Se mira a sí mismo como imagina que lo mira el gran genio de la naturaleza humana, y del mundo. Asume, si se me permite decirlo así, los sentimientos de dicho Ser divino, y se considera a sí mismo como un átomo, una partícula de un sistema inmenso e infinito, que tiene que ser y debe ser despreciada de acuerdo a la conveniencia del conjunto. Seguro de la sabiduría que dirige todos los hechos de la vida humana, acepta jovialmente cualquier suerte que le sobrevenga, contento porque es consciente de que si él conociera todas las conexiones e interdependencias de las diversas partes del universo, tal es la suerte que él mismo habría anhelado. Si ha de vivir, le satisface vivir; si ha de morir, como la naturaleza no tiene ya motivos para su presencia aquí, voluntariamente va a donde es llamado. Un filósofo cínico [Demetrio el Cíni-

[17] Arriano, lib. ii, c. 5.

co], cuyas doctrinas en este punto coincidían con las de los estoicos, dice: acepto con idéntica alegría y satisfacción todo lo que me toque en suerte, riqueza o pobreza, placer o dolor, salud o enfermedad, todo es igual, y no ansío que los dioses modifiquen mi destino en lo más mínimo; si les pidiese algo más allá de lo que su bondad ya me ha concedido, sería que me informasen de antemano qué desean que se haga conmigo, para que yo pudiese por mi cuenta prepararme para ello y mostrarles el alborozo con que admito mi sino. Epicteto afirma: si voy a navegar elijo el mejor barco y el mejor timonel, y espero, en conformidad con las restricciones de mis circunstancias y mi deber, a que llegue el clima más propicio; la prudencia y la corrección, los principios que los dioses me han fijado para la dirección de mi conducta, requieren que obre así, pero no piden nada más; y si a pesar de todo se levanta una tormenta que ni la resistencia de la nave ni la destreza del timonel pueden superar, entonces no me atribulo sobre sus consecuencias; todo lo que debía hacer ya está hecho; los directores de mi comportamiento nunca me ordenaron ser miserable ni angustioso, ni abatido, ni temeroso; si nos ahogaremos o llegaremos a buen puerto, eso es asunto de Júpiter, no mío; lo dejo totalmente en sus manos y no me quita el sueño el conjeturar cuál será el desenlace más probable que decida, sino que acojo lo que sea con idéntica indiferencia y tranquilidad.

De esa absoluta confianza en la sabiduría benevolente que gobierna el universo y de esa total resignación ante cualquier orden que esa sabiduría pueda estipular se seguía necesariamente que para el individuo sabio de los estoicos todos los acontecimientos de la vida humana debían ser en buena medida indiferentes. Su felicidad radicaba enteramente, primero, en la contemplación de la felicidad y perfección del gran sistema del universo, del buen gobierno de la gran república de los dioses y los hombres,

de todos los seres racionales y sensibles; y segundo, en cumplir con su deber, en comportarse apropiadamente en los asuntos de esa vasta república, por pequeña que fuera la fracción que dicha sabiduría le había asignado. La propiedad o impropiedad de sus esfuerzos tenían para él muchísima importancia. Su éxito o frustración, en cambio, no tenían ninguna: no excitaban ningún regocijo o aflicción apasionados, ningún deseo o aversión ardientes. Si prefería algunos hechos a otros, si algunas situaciones eran objeto de su elección y otras de su rechazo, no era porque consideraba a unos en sí mismos mejores en algún aspecto a los otros, o porque pensaba que su propia felicidad sería más completa en lo que se llama una situación afortunada que en lo que se concibe como una situación miserable, sino porque la propiedad de la acción, la regla que los dioses le habían dado para dirigir su conducta, exigía que seleccionase y desechase de esa forma. Todos sus afectos eran absorbidos y agotados en dos afectos principales: el del cumplimiento de su deber y el de la máxima felicidad de todos los seres racionales y sensibles. Para la satisfacción de esta última emoción se apoyaba con la confianza más ciega en la sabiduría y poder del gran Superintendente del universo. Su única inquietud pasaba por la satisfacción de la primera emoción, no por el hecho mismo sino por la corrección de sus esfuerzos. Fuese cual fuese el desenlace, dejaba en manos de un poder y una sabiduría superiores el lograr que promoviese el egregio fin que él mismo estaba extremadamente deseoso de que fuese promovido.

Esta corrección en la selección y el rechazo, aunque originalmente nos era indicada, y por así decirlo recomendada y presentada por las cosas y en aras de las cosas elegidas y desechadas, cuando ya estábamos muy familiarizados con ella, el orden, la gracia, la belleza que detectábamos en esa conducta, la felicidad que sentíamos que

deriva de ella, necesariamente nos parecía de un valor mucho más cuantioso que el hecho mismo de obtener los objetos elegidos, o de evitar los rechazados. La felicidad y la gloria de la naturaleza humana surgían de contemplar esa corrección, y de olvidarla surgían la miseria y la desgracia.

Para el sabio, cuyas pasiones se hallaban bajo la total sujeción de los principios rectores de su naturaleza, la observancia minuciosa de dicha corrección era en todas las ocasiones igualmente sencilla. Si estaba próspero, daba gracias a Júpiter por haberlo situado en un contexto tan fácil de manejar y donde existían pocas tentaciones de hacer el mal. Si estaba sumido en la adversidad, igual daba gracias al director del espectáculo de la vida humana, por haber hecho que se enfrente a un atleta vigoroso sobre el cual, aunque la puja sería más violenta, la victoria sería igualmente segura, y más gloriosa. ¿Puede haber vergüenza en la desgracia que nos sobreviene sin falta alguna por nuestra parte y ante la cual nos hemos comportado con toda propiedad? No puede haber allí, por consiguiente, mal alguno y sí, en cambio, el máximo bien y provecho. Un hombre valiente se alegra de los peligros en los que la suerte, sin temeridad alguna por su parte, lo envuelve. Ellos proporcionan una oportunidad para practicar la heroica intrepidez cuyo ejercicio confiere el sublime deleite que fluye de la conciencia de la superior corrección y la admiración merecida. Quien domina todos sus movimientos no tiene aversión alguna a medir sus fuerzas y su actividad con el más vigoroso. Del mismo modo, quien domina todas sus pasiones, no teme ninguna circunstancia en la que el Superintendente del universo tenga a bien colocarlo. La munificencia de ese Ser divino lo ha dotado de virtudes que lo convierten en el dueño de cualquier situación. Si es placer, cuenta con la templanza para contenerse, si es dolor, tiene constancia para soportarlo, si es

riesgo o muerte, posee la magnanimidad y la fortaleza para despreciarlos. Las eventualidades de la vida humana nunca lo encuentran de improviso, o desconcertado sobre cómo mantener esa corrección de sentimiento y conducta que en su estimación representa al tiempo su gloria y su felicidad.

Los estoicos creían que la vida humana era un juego de suma pericia, pero en el que había una dosis de azar, o de lo que vulgarmente se entiende por ello. En los juegos de azar la apuesta es normalmente una minucia y todo el placer del juego estriba en jugar bien, respetando las reglas y con destreza. Si a pesar de toda su habilidad el buen jugador pierde, por la influencia de la suerte, la pérdida debe ser causa más de diversión que de grave pesar. No ha hecho trampas ni nada de lo que habría de avergonzarse, y ha disfrutado cabalmente de todo el placer del juego. Por el contrario, si el mal jugador gana, a pesar de todos sus desatinos, su éxito no puede proporcionarle más que una magra satisfacción. Lo mortifican los recuerdos de todos los errores que ha cometido. Ni siquiera durante el juego puede disfrutar nada del placer que éste es capaz de proporcionar. Cuando ignora las reglas, el temor, la duda y la vacilación son los desagradables sentimientos que preceden a cualquier movimiento que haga; cuando sabe jugar, la humillación de hacerlo tan groseramente mal habitualmente completa el desapacible círculo de sus sensaciones. Según los estoicos, la vida humana, con todas las ventajas que pueda acarrear, debería ser considerada como una mera apuesta mínimamente barata, como un asunto demasiado insignificante como para merecer ninguna angustiada preocupación. La única inquietud que deberíamos tener no versaba sobre la apuesta sino sobre el modo correcto de jugar. Si hacíamos que nuestra felicidad dependiese de ganar la apuesta, la hacíamos depender de causas que estaban más allá de nuestro

poder y que no podíamos manejar. Necesariamente nos exponíamos a un miedo y una zozobra perpetuos, y frecuentemente a frustraciones crueles y vergonzosas. Si hacíamos que dependiese de jugar bien, respetar las reglas y actuar con sabiduría y destreza, en suma: de la corrección de nuestra conducta, la hacíamos depender de lo que, mediante una apropiada disciplina, educación y vigilancia, estaba totalmente en nuestras manos y bajo nuestra dirección. Nuestra felicidad estaba así plenamente garantizada y al margen de los vaivenes de la fortuna. El resultado de nuestras acciones, si no lo podíamos controlar, tampoco debía preocuparnos y no podíamos sentir temor o ansiedad por su causa, y jamás sufrir por ello ninguna frustración atroz y ni siquiera grave.

Para ellos la vida humana misma, así como todos los beneficios o perjuicios que pueden acompañarla, puede ser según las circunstancias el objeto apropiado para nuestra elección o rechazo. Si en nuestro contexto hubiese más particularidades compatibles con la naturaleza que contradictorias con ella, la vida en tal caso resultaba en conjunto el objeto adecuado de la elección, y la corrección de la conducta requería que nos mantuviésemos en ella. En cambio, si en nuestra situación, y sin esperanzas probables de reforma, hubiese más particularidades opuestas a la naturaleza que en armonía con ella, más circunstancias que fuesen objeto de repulsa que de deseo, en tal caso la vida misma se convertía a los ojos del sabio en un objeto de repudio, y no sólo podía libremente suprimirla sino que la propiedad de la conducta, la regla que los dioses le habían dado para dirigir su comportamiento, así lo demandaba. Me ordenan, señala Epicteto, no vivir en Nicópolis y no vivo en Nicópolis, me ordenan no vivir en Atenas y no vivo en Atenas, me ordenan no vivir en Roma y no vivo en Roma, me ordenan vivir en un islote rocoso y diminuto en Gyaros y me voy a vivir allí;

pero las casas se ahuman en Gyaros; si el humo es moderado lo aguanto y me quedo, si es excesivo me voy a una casa de donde ningún tirano podrá echarme, siempre tengo presente que la puerta está abierta y puedo marcharme cuando quiera y retirarme a ese hogar hospitalario que siempre está abierto para todos; más allá de mi prenda más íntima, más allá de mi cuerpo, no hay hombre que tenga poder sobre mí. Los estoicos decían: si su situación es totalmente insatisfactoria, si su casa está demasiado ahumada para usted, váyase tranquilamente, pero váyase sin desconsuelo, sin murmuración y sin queja. Márchese en calma, satisfecho, jovial, dando gracias a los dioses que por su bondad infinita han despejado el apacible y seguro puerto de la muerte, en todo momento dispuesto para acogernos desde el océano tormentoso de la vida humana; los dioses que han preparado este gran asilo sagrado e inviolable, siempre abierto, siempre accesible, totalmente fuera del alcance de la ferocidad y la injusticia humana, y suficientemente amplio como para albergar a todos los que quieren y los que no quieren hacer de él su retiro, un asilo que arrebata a todas las personas cualquier pretensión de queja, e incluso de fantasía de que pueda haber algún mal en la vida humana, salvo el que cada uno pueda sufrir por su propia insensatez y debilidad.

Los estoicos, en los escasos fragmentos de su filosofía que han llegado hasta nosotros, hablan a veces de abandonar la vida con alegría e incluso con ligereza y, si considerásemos esos párrafos fuera de contexto, ello podría inducirnos a creer que según los estoicos podíamos abandonarla con propiedad cuando quisiésemos, a nuestro arbitrio y capricho, tras el más superficial disgusto o contratiempo. Comenta Epicteto: «Cuando cena usted con tal persona, se queja de los largos relatos que le cuenta sobre su participación en las guerras de Misia. 'Y ahora, amigo mío —dice— una vez que le he informado sobre

cómo conquisté los honores en ese lugar, le contaré cómo quedé sitiado en este otro lugar'. Pero si usted no quiere ser fastidiado con sus largas historias, no cene con él. Si acepta su cena, no puede usted lamentar sus extensos relatos. Lo mismo sucede con lo que usted llama los males de la vida humana. Nunca se queje usted de lo que en todo momento está en su mano liberarse». A pesar de esta jovialidad e incluso ligereza de expresión, la alternativa de dejar la vida o de continuar en ella, era según los estoicos un asunto para la deliberación más seria e importante. Jamás debíamos abandonarla si no recibíamos la nítida convocatoria para hacerlo de aquél poder supervisor que originalmente nos la dio. Pero no debíamos considerarnos convocados meramente al término indicado e ineludible de la vida humana. En el instante en que la providencia de ese Poder supervisor volvía nuestra condición vital en conjunto un objeto apropiado más para la repulsa que para la elección, la egregia regla que nos había dado para dirigir nuestra conducta requería que la abandonásemos. Entonces cabía decir que habíamos oído la voz majestuosa y benevolente de ese Ser divino conminándonos para hacerlo.

Por tal razón los estoicos pensaban que podía ser el deber de un sabio el abandonar la vida aunque fuese plenamente feliz, mientras que por otro lado podía ser el deber de un mentecato continuar en ella, aunque fuera inevitablemente infeliz. Si en la situación del sabio había más circunstancias que eran objetos naturales de rechazo que de elección, toda la situación se convertía en objeto de repudio, y la regla que los dioses le habían dado para orientar su comportamiento requería que la abandonase tan rápidamente como lo aconsejasen sus circunstancias específicas. Pero él era plenamente feliz incluso durante el lapso en el que pensaba que era conveniente que continuase con vida. Para él la felicidad no consistía en obtener

los objetos de su deseo ni en evitar los de su rechazo, sino en elegir y desestimar siempre toda propiedad; no en el éxito sino en la corrección de sus afanes y esfuerzos. En cambio, si en la situación del mentecato había más circunstancias que eran objetos naturales de elección que de rechazo, toda su situación se convertía en objeto de elección, y su deber era permanecer en ella. Era infeliz, empero, porque no sabía cómo sacar partido de tales circunstancias. Por excelentes que fuesen sus cartas, no sabría cómo jugarlas y no podría disfrutar de ninguna satisfacción genuina ni en el desarrollo ni en el desenlace de la partida, cualesquiera que fuesen [18].

La corrección de la muerte voluntaria en algunas ocasiones, aunque fue quizá más subrayada por los estoicos que por ninguna otra escuela de filósofos antiguos, era sin embargo una doctrina común a todas ellas, incluso a los pacíficos e indolentes epicúreos. En la época del apogeo de los fundadores de las principales sectas de la filosofía antigua, durante la guerra del Peloponeso y bastantes años después de su finalización, todas las diferentes repúblicas de Grecia estuvieron perturbadas en el interior por las facciones más furiosas, y envueltas en el exterior en las guerras más sanguinarias, en donde cada una no buscaba sólo la victoria o el dominio sino el exterminio completo de todos sus enemigos o, lo que no era menos cruel, reducirlos al más vil de los estados, el de la esclavitud doméstica, y venderlos, hombres, mujeres y niños, como rebaños de ganado, en el mercado al mejor postor. La pequeñez de la mayoría de esos estados, además, hacía que no fuese muy improbable que ellos mismos padeciesen la misma calamidad que tan frecuentemente habían infligido de hecho o al menos intentado infligir sobre algunos de sus vecinos. En

[18] Véase Cicerón, *De finibus*, lib. 3, c. 18, edición de Olivet.

un contexto tan caótico, la inocencia más acrisolada junto al rango más alto y a los mayores servicios a la comunidad no podían garantizar a ningún individuo, aunque estuviera en su casa y rodeado de sus parientes y conciudadanos, que no iba en algún momento dado, merced al predominio de alguna facción hostil y furiosa, a ser condenado a la pena más cruel e ignominiosa. Si era hecho prisionero de guerra, o si era conquistada la ciudad de la que era miembro, se exponía a ultrajes e insultos aún mayores, si era posible. Pero cada persona familiariza su imaginación de manera natural o más bien necesaria con los infortunios a que prevé que sus circunstancias frecuentemente puedan exponerla. Es imposible que un marinero no piense muchas veces en tormentas y naufragios, en irse a pique en alta mar, y en cómo se sentiría y actuaría ante tales incidencias. De la misma forma, era imposible que un patriota o héroe griego no familiarizase su imaginación con todas las calamidades a las que era consciente que su situación frecuente o más bien constantemente lo iba a exponer. Igual que un salvaje americano prepara su canción de la muerte [parte V, cap. 2] y reflexiona sobre cómo comportarse cuando ha caído en poder de sus enemigos y ellos lo matan tras prolongadas torturas entre los insultos y el escarnio de los espectadores, un patriota o héroe griego no podía evitar pensar frecuentemente en cómo debía sufrir y portarse en el destierro, la cautividad, la esclavitud, la tortura y el patíbulo. Los filósofos de todas las escuelas con justicia representaban la virtud —es decir, el proceder justo, firme y templado— como el camino no sólo con más probabilidades sino el más certero e infalible hacia la felicidad, incluso en esta vida. Pero esa conducta no siempre podía eximir de y a veces incluso podía exponer a la persona que la adoptaba a todas las calamidades derivadas de esa agitada coyuntura de los asuntos públicos. Procuraban, entonces, mostrar que la felicidad era totalmente o al menos en gran

medida algo independiente de la fortuna: los estoicos creían que era así totalmente, mientras que los filósofos de la Academia y los peripatéticos que era así en gran medida. La conducta sabia, prudente y buena era en primer lugar la que más podría garantizar el éxito en cualquier empresa, y en segundo lugar, si no lo conseguía, la mente no quedaba sin consuelo. El ser humano virtuoso aún seguiría contando con la aprobación completa de su propio corazón y seguiría sintiendo que por adversas que fueran las circunstancias externas, en el interior reinaba la calma, la paz y la concordia. También podría reconfortarse con la seguridad de que poseía el aprecio y estima de todo espectador inteligente e imparcial, que no dejaría de admirar su comportamiento y de lamentar sus reveses.

Al mismo tiempo, esos filósofos trataron de demostrar que las mayores desdichas que podían abatirse sobre la vida humana eran más fácilmente tolerables de lo que comúnmente se pensaba. Destacaron las comodidades que un hombre podía tener cuando era reducido a la pobreza, empujado al destierro, expuesto a la injusticia del clamor popular, cuando sufría la ceguera, la sordera, la vejez, la cercanía de la muerte. Señalaron también las reflexiones que podían contribuir a mantener su constancia bajo las agonías del dolor e incluso la tortura, en la enfermedad, en la tristeza por la pérdida de los hijos, por la muerte de amigos y parientes, etc. Los pocos fragmentos que han llegado hasta nosotros de lo que los primitivos filósofos escribieron sobre estos asuntos constituyen quizá uno de los vestigios más instructivos e interesantes de la antigüedad. El arrojo y valentía de sus doctrinas marca un espectacular contraste con el tono abatido, quejumbroso y plañidero de algunos de los sistemas modernos.

Y mientras esos filósofos antiguos se afanaban de ese e
modo para sugerir todas las ideas que pudiesen, al decir de Milton, armar de paciencia contumaz al pecho obsti-

nado como con tres capas de acero, al mismo tiempo intentaron sobre todo convencer a sus seguidores de que no había ni podía haber mal alguno en la muerte, y que si su situación se transformaba en cualquier momento determinado en algo demasiado abrumador para ser soportado por su entereza, el remedio estaba siempre a mano, la puerta estaba abierta y podían cuando quisiesen marcharse sin temor. Afirmaban que si no había otro mundo después de éste, la muerte no podía ser nada malo, y si lo había, allí también estarían los dioses, y una persona recta tampoco debía esperar nada malo mientras estuviese bajo su amparo. En resumen, esos filósofos prepararon, si se me permite decirlo, una canción de la muerte, que los patriotas y héroes griegos podían entonar en las ocasiones apropiadas; y de todas las diferentes escuelas, creo que hay que reconocer que los estoicos compusieron con diferencia la canción más animosa y denodada.

Sin embargo, el suicidio no era algo demasiado común entre los griegos. Salvo Cleomenes, no recuerdo ahora ningún patriota o héroe insigne de Grecia que se haya quitado la vida. La muerte de Aristómenes [Aristodemo] está mucho más allá del período de la historia genuina que la de Ajax. La conocida historia de la muerte de Temístocles, aunque corresponde a ese período, tiene todas las características de la más romántica de las fábulas. De todos los héroes griegos cuyas vidas fueron relatadas por Plutarco, Cleomenes es el único que pereció de esa manera. Terámenes, Sócrates y Foción, a los que ciertamente no les faltaba coraje, padecieron la prisión y se sometieron pacientemente a la muerte a la que los condenó la injusticia de sus conciudadanos. El valeroso Eumenes se dejó llevar por sus propios soldados amotinados ante su enemigo Antígono: lo mataron de hambre y no opuso resistencia alguna. El gallardo Filopemen también conllevó el ser tomado prisionero por los mesenios, y arrojado a

una mazmorra y supuestamente envenenado. Se dice también que varios filósofos murieron de esa forma, pero sus vidas han sido escritas de modo tan disparatado que se da muy poco crédito a la mayor parte de lo que refieren sobre ellos. Hay tres relatos dispares sobre la muerte de Zenón el Estoico. El primero cuenta que tras haber disfrutado durante noventa y ocho años de una salud de hierro, tropezó al salir de su escuela, y aunque no sufrió más daño que la rotura o dislocación de uno de sus dedos, golpeó la tierra con su mano y en palabras de la Niobe de Eurípides, dijo: *Ya voy ¿por qué me llamas?*, y de inmediato se fue a su casa y se ahorcó. Cabe pensar que a esa edad podría haber tenido un poco más de paciencia. Otra historia sostiene que a la misma edad y como consecuencia de un accidente similar, dejó de comer y murió de inanición. Según el tercer relato murió de muerte natural a los setenta y dos años; es probablemente lo que sucedió y está avalado además por la autoridad de un contemporáneo que tenía todas las condiciones para estar bien informado: Perseo, primero esclavo y después amigo y discípulo de Zenón. La primera narración corresponde a Apolonio de Tiro, que vivió en el tiempo de César Augusto, unos doscientos o trescientos años después de la muerte de Zenón. Desconozco al autor del segundo relato. Apolonio, que era él mismo un estoico, probablemente pensó que el morir así por propia mano honraría al fundador de una secta que hablaba tanto de la muerte voluntaria. Los hombres de letras, aunque son después de su fallecimiento con frecuencia más nombrados que los mayores príncipes y estadistas de su tiempo, por regla general son en vida tan oscuros e insignificantes que sus andanzas son rara vez registradas por los historiadores contemporáneos. Los de épocas ulteriores, para satisfacer la curiosidad pública y al carecer de documentos auténticos para verificar o refutar sus narraciones, a menudo las modelan

de acuerdo a su propio capricho y casi siempre con una buena dosis de fantasía. En este caso concreto lo fantástico, no avalado por autoridad alguna, ha prevalecido sobre lo probable, avalado por la mejor autoridad. Diógenes Laercio concede claramente la preferencia a la versión de Apolonio. Luciano y Lactancio también dan crédito a la historia de la edad provecta y la muerte violenta.

La moda de la muerte voluntaria parece haber predominado mucho más entre los orgullosos romanos que entre los animados, ingeniosos y acomodaticios griegos. Y ni siquiera entre los romanos esa costumbre se impuso en la era antigua, llamada virtuosa. La historia de la muerte de Régulo, aunque probablemente es una ficción, jamás habría sido inventada si se hubiese supuesto que podría caer alguna deshonra sobre dicho héroe por haberse sometido pacientemente a los suplicios que se decía le habían infligido los cartagineses. Creo que en las épocas posteriores de la república algún deshonor habría acompañado a esa sumisión. En las diversas guerras civiles que precedieron a la destrucción de esa comunidad bastantes hombres eminentes de todas las partes contendientes escogieron perecer por sus propias manos antes que caer en las de sus enemigos. La muerte de Catón, celebrada por Cicerón y censurada por César, que se transformó en el tema de una grave controversia que enfrentó a los dos abogados quizá más ilustres que el mundo ha podido contemplar, estampó un sello de esplendor sobre dicho método de morir, que éste retuvo durante mucho tiempo. La elocuencia de Cicerón era superior a la de César. Los admiradores ganaron ampliamente a los críticos, y los amantes de la libertad consideraron por siglos a Catón como el mártir más venerable del bando republicano. El jefe de una parcialidad, observa el cardenal de Retz, puede hacer lo que le plazca; siempre que mantenga la confianza de sus amigos no puede equivocarse; su Eminencia

misma había tenido en bastantes ocasiones la oportunidad de ratificar la veracidad de esta máxima. Parece que Catón unía a sus otras virtudes la de ser un excelente compañero de la botella: sus adversarios lo acusaron de borracho, pero Séneca comenta que cualquiera que plantease a Catón una objeción por tal vicio comprobaba que era mucho más sencillo demostrar que la embriaguez era una virtud que la adicción de Catón a ningún vicio.

Bajo los emperadores dicho método de morir estuvo muy de moda durante un extenso período. Leemos en las epístolas de Plinio narraciones sobre varias personas que escogieron esa forma de muerte más por vanidad y ostentación que por lo que a un estoico sobrio y juicioso le habría parecido una razón correcta y necesaria. Incluso las señoras, que rara vez se quedan cortas en seguir la moda, elegían a menudo, y del todo innecesariamente, morir así y acompañaban en algunas ocasiones a sus maridos a la tumba, como hacen las damas en Bengala. Está claro que la vigencia de esta moda provocó muchas muertes que no habrían tenido lugar en otras circunstancias. Sin embargo, los estragos que probablemente ocasionó este supremo ejercicio de la vanidad y la impertinencia humanas nunca fueron demasiado cuantiosos.

El principio del suicidio, el principio que nos enseña a considerar en algunos contextos que tan violenta acción es un objeto de aplauso y aprobación, es en todo un refinamiento filosófico. La naturaleza, en su estado recto y saludable, nunca nos impele al suicidio. Es verdad que existe una especie de melancolía (una enfermedad a la que la naturaleza humana se halla, entre sus varias calamidades, desgraciadamente sujeta) que parece estar acompañada por lo que cabría denominar un apetito irresistible de autodestrucción. Se sabe que en condiciones de suma prosperidad externa, y a veces también a despecho de los sentimientos religiosos más serios y más profundamente

grabados, esta afección ha arrastrado a sus desventuradas víctimas hasta su extremo fatal. Las personas infelices que perecen de este modo tan desdichado no son objetivos propios de crítica sino de conmiseración. Pretender castigarlos cuando están ya fuera del alcance de cualquier sanción humana no es tan absurdo como injusto. El castigo sólo puede recaer sobre los amigos y familiares sobrevivientes, que siempre son inocentes y para los cuales la pérdida de un ser querido de forma tan deshonrosa siempre será de por sí una abrumadora catástrofe. La naturaleza, en su estado recto y saludable, nos compele a eludir el infortunio en todas las ocasiones, y muchas veces a defendernos contra él, aunque corramos el riesgo e incluso aunque estemos seguros de perecer en la defensa. Pero cuando no hemos sido capaces de defendernos ni hemos fallecido en el intento, no hay ningún principio natural, ninguna atención a la aprobación del supuesto espectador imparcial, al juicio del hombre dentro del pecho, que nos mande escapar destruyéndonos. Lo que nos puede empujar a esa decisión es sólo la conciencia de nuestra propia flaqueza, de nuestra incapacidad para aguantar la calamidad con valentía y entereza. No recuerdo haber leído ni oído de ningún salvaje americano que al ser tomado prisionero por una tribu hostil se haya quitado la vida para evitar ser después ejecutado bajo tortura y entre los insultos y mofas de sus enemigos. Para él la gloria es soportar los tormentos con valor y devolver los insultos con diez veces más desdén y escarnio.

El desprecio por la vida y la muerte, y al mismo tiempo la más absoluta sumisión al orden de la providencia, la más completa satisfacción con cualquier eventualidad que la corriente de los asuntos humanos pueda generar, son las dos doctrinas fundamentales sobre las que se apoyaba todo el sistema de la moral estoica. El independiente y animoso aunque a menudo áspero Epicteto puede ser

considerado el gran apóstol de la primera de estas doctrinas; y el de la segunda es el manso, humanitario y benevolente Antonino [Marco Aurelio].

El esclavo emancipado de Epafrodito, que en su juventud había estado sujeto a la insolencia de un amo brutal, que en su madurez fue por la envidia y el capricho de Domiciano desterrado de Roma y Atenas y obligado a vivir en Nicópolis, y que podía esperar que el mismo tirano lo enviase a Gyaros o quizás lo ordenase matar, podía preservar su tranquilidad sólo alentando en su mente el más supremo desprecio por la vida humana. Por consiguiente, nunca está tan exultante, su elocuencia nunca está tan animada como cuando manifiesta la futilidad e insignificancia de todos sus placeres y todos sus dolores.

El bondadoso emperador, el soberano absoluto de todo el mundo civilizado, que ciertamente carecía de motivo alguno para lamentar su suerte, se deleita en expresar su contento por el curso normal de las cosas, y en señalar la belleza de aquellas partes en donde los observadores vulgares no podían apreciar ninguna. Observa que hay una corrección e incluso una gracia encantadora en la vejez tanto como en la juventud; la endeblez y decrepitud de un estado son tan conformes a la naturaleza como el florecimiento y el vigor del otro. La muerte es asimismo una conclusión tan propia de la edad avanzada como la juventud lo es de la infancia, o la vida adulta de la juventud. En otra ocasión destaca que así como afirmamos que un médico manda a una persona montar a caballo o tomar baños de agua fría o andar descalza, así deberíamos decir que la naturaleza, la gran conductora y médica del universo, ha ordenado a tal persona una dolencia o la amputación de un miembro o la pérdida de un hijo. Por la receta de los médicos normales el paciente traga muchas pociones amargas y soporta muchas operaciones dolorosas. Se somete a todo con la muy incierta esperanza de re-

cuperar la salud. Del mismo modo, gracias a las recetas más severas del gran médico de la naturaleza, el paciente puede contribuir a su propia salud, su prosperidad y felicidad, con la más plena garantía de que no sólo contribuyen sino que son indispensables para la salud, la prosperidad y la felicidad del universo, para el desarrollo y avance del egregio plan de Júpiter. Si así no lo fueran, el universo jamás las habría producido: su omnisciente arquitecto y conductor jamás habría permitido que tuviesen lugar. Todas, incluso las más pequeñas de las partes que coexisten en el universo, se adaptan mutuamente a la perfección y todas contribuyen a componer un solo sistema inmenso e interconectado; y todos los acontecimientos que se suceden, incluso los más insignificantes, forman parte y parte necesaria de esa gran cadena de causas y efectos que no tuvo principio y no tendrá final, y así como todos derivan necesariamente de la organización y diseño original del conjunto, todos son esencialmente necesarios no sólo para su prosperidad sino también para su mantenimiento y preservación. Quien no abraza cordialmente todo lo que le sobrevenga, quien lamenta su destino, quien desea que no le hubiese tocado, pretende en la medida en que pueda detener el movimiento del universo, romper la gran cadena de sucesos cuya evolución es lo único que puede lograr que el sistema continúe y se preserve, y por alguna pequeña conveniencia propia desordenar y descomponer toda la maquinaria del mundo. En otro lugar proclama: «¡Oh mundo! Todo lo que sea adecuado para ti lo es para mí. Nada resulta para mí temprano o tarde si para ti está en sazón. Todo lo que se cultiva en tus estaciones es fruto para mí. Todas las cosas de ti provienen, están en ti y son para ti. Un hombre dice: ¡Oh bienamada ciudad de Cécrope! ¿No dirás tú: ¡Oh bienamada ciudad de Dios!?».

De estas muy sublimes doctrinas los estoicos, o al menos algunos de ellos, dedujeron todas sus paradojas.

El sabio de los estoicos procuraba asumir la perspectiva del gran Superintendente del universo y ver las cosas como las veía ese Ser divino. Pero para el egregio Superintendente del universo todos los acontecimientos que el curso de su providencia podía generar, los que a nuestro juicio eran los mayores y los menores —como dice el Sr. Pope: el estallido de una burbuja y el del mundo— eran perfectamente idénticos, eran igualmente eslabones de la gran cadena que había predestinado desde toda la eternidad, eran igualmente los efectos de la misma sabiduría infalible, de la misma benevolencia universal e infinita. Para el sabio de los estoicos, análogamente, todos esos acontecimientos distintos eran perfectamente idénticos. Era cierto que en el curso de esos hechos se le había asignado un pequeño departamento, en donde él ejercía una reducida administración y dirección. Él procuraba actuar en ese departamento con la mayor propiedad posible y comportarse conforme a las reglas que según su entender le habían sido prescritas. Pero no tenía ninguna preocupación ansiosa o apasionada ni sobre el éxito ni sobre la frustración de sus más leales esfuerzos. La máxima prosperidad o la destrucción total de ese minúsculo departamento, ese reducido sistema que en alguna medida estaba a su cargo, le resultaban absolutamente indiferentes. Si de él dependiesen, habría escogido la una y rechazado la otra. Pero como no dependían de él, las dejaba en manos de una sabiduría superior y estaba plenamente convencido de que el desenlace, cualquiera que fuese, sería el mismo que él habría deseado del modo más encarecido y devoto, si hubiese podido conocer todas las conexiones e interdependencias de las cosas. Todo lo que hacía bajo el predicamento y dirección de esos principios era igualmente perfecto, y cuando estiraba un dedo, por

poner el ejemplo al que comúnmente recurrían, ejecutaba una acción en todo los aspectos tan meritoria, tan digna de alabanza y admiración, como cuando entregaba su vida al servicio de su país. Así como para el magno Superintendente del universo, las mayores y menores muestras de su poder, la creación y liquidación del mundo, la formación y disolución de una burbuja, eran igualmente sencillas, igualmente admirables e igualmente los efectos de la misma sabiduría y benevolencia divinas, así para la persona sabia de los estoicos lo que cabría llamar la gran acción no requería más denuedo que la pequeña, era igualmente sencilla, procedía de exactamente los mismos principios y no era en ningún sentido más meritoria ni digna de un grado mayor de aplauso y admiración.

Todos los que habían arribado a este estado de perfección eran igualmente felices y todos los que no lo alcanzaban, aunque fuese por una distancia mínima, eran igualmente infelices. Ellos creían que así como una persona a una pulgada por debajo de la superficie del agua estaba tan imposibilitada de respirar como una persona que estaba cien yardas por debajo, una persona que no había controlado totalmente sus pasiones privadas, parciales y egoístas, que abrigaba algún otro deseo vehemente que no fuese el de la felicidad universal, que no había emergido por entero de la sima de miseria y desorden donde lo había arrastrado su anhelo de satisfacción de esas pasiones privadas, parciales y egoístas, estaba tan imposibilitada de respirar el aire puro de la libertad y la independencia, tan incapacitada para disfrutar de la seguridad y felicidad del sabio, como la persona que se hallaba más alejada de esa situación. Así como todos los actos del individuo sabio eran perfectos e igualmente perfectos, todos los del individuo que no había arribado a esa sabiduría suprema eran defectuosos y algunos estoicos argumentaban que igualmente defectuosos. Alegaban que

así como una verdad no podía ser más verdadera ni una mentira más falsa que otra, así una acción honorable no podía ser más honorable que otra, ni una vergonzosa serlo más que otra. Así como al disparar hacia un blanco, el hombre que fallaba por una pulgada dejaba igualmente de acertar como el que fallaba por cien yardas, el hombre que obraba impropiamente y sin razón suficiente en lo que nos parecía una acción insignificante estaba en falta al igual que quien lo había hecho en lo que nos parecía la acción más importante; por ejemplo, el hombre que mataba un gallo impropiamente y sin motivo suficiente era igual al que asesinaba a su padre.

Si la primera de estas dos paradojas ya es suficientemente violenta, es obvio que la segunda es demasiado absurda como para merecer ninguna consideración seria. Es realmente tan absurda que resulta casi imposible dejar de sospechar que debe haber sido en alguna medida incomprendida o confundida. En todo caso, no puedo creer que hombres como Zenón o Cleanto, personas cuya elocuencia se dice que era la más sencilla y al tiempo la más sublime, puedan ser los autores de éstas o de la mayoría de las otras paradojas estoicas, que por regla general son meras sofisterías impertinentes que honran tan poco a su sistema que no les prestaré más atención. Prefiero imputarlas más bien a Crisipo, discípulo y seguidor de Zenón y Cleanto, pero que por todo lo que sobre él ha llegado hasta nosotros parece haber sido apenas un pedante dialéctico, sin gusto ni elegancia ninguna. Puede haber sido el primero que redujo sus doctrinas a un sistema escolástico o técnico de definiciones, divisiones y subdivisiones artificiales, que es probablemente uno de los expedientes más eficaces para extinguir cualquier grado de buen sentido que pueda haber en cualquier doctrina moral o metafísica. Es muy posible que un hombre así haya interpretado de modo demasiado literal algunas expresiones impetuo-

sas de sus maestros al describir la felicidad de la persona perfectamente virtuosa y la infelicidad de quien no alcanzara dicho carácter.

Los estoicos en general admitieron que podía existir un grado de aprovechamiento en los que no habían evolucionado hasta la virtud y felicidad absolutas. Distribuían a estas personas en dos clases diferentes según su grado de progreso, y a las virtudes imperfectas que suponían que eran capaces de ejercitar no las llamaron acciones rectas sino propias, adecuadas, decorosas y convenientes, acciones a las que se podía asignar una razón plausible o probable, que Cicerón expresa con la palabra latina *officia* y Séneca llama, creo que con más precisión, *convenientia*. La doctrina de esas virtudes imperfectas pero alcanzables constituyó lo que podríamos denominar la moralidad práctica de los estoicos. Es el tema de *De Officiis* de Cicerón y se dice que también de otro libro escrito por Marco Bruto, que se ha perdido.

El plan y sistema que para nuestra conducta ha trazado la naturaleza es completamente diferente del de la filosofía estoica.

Por naturaleza los hechos que afectan inmediatamente ese pequeño departamento sobre el que ejercemos un poco de administración y dirección, que nos afectan inmediatamente a nosotros mismos, a nuestros amigos, nuestro país, son los hechos que más nos interesan y que fundamentalmente animan nuestros deseos y aversiones, esperanzas y temores, alegrías y pesares. Si esas pasiones se vuelven demasiado vehementes, algo a lo que son muy propensas, la naturaleza ha suministrado un adecuado remedio y correctivo. La presencia real o incluso imaginaria del espectador imparcial, la autoridad del hombre dentro del pecho, está siempre a mano para intimidarlas y reducirlas al tono y temperamento apropiados de moderación.

Si a pesar de nuestros más leales afanes todos los acon-

tecimientos que pueden influir sobre ese reducido departamento resultan sumamente infortunados y desastrosos, la naturaleza no nos ha dejado sin consuelo. Este consuelo puede obtenerse no sólo de la plena aprobación del hombre dentro del pecho sino, si fuera posible, de un principio aún más noble y generoso: una confianza inflexible y una sumisión reverente a la benévola sabiduría que dirige toda la realidad de la vida humana, y que podemos estar seguros de que no habría tolerado la aparición de tales desgracias si no hubiesen sido indispensables para el bien del conjunto.

La naturaleza no ha ordenado que esta sublime contemplación sea el gran oficio y ocupación de nuestras vidas. Sólo nos la señala como el consuelo de nuestras desdichas. La filosofía estoica sí la prescribe como el gran oficio y ocupación de nuestras vidas. Esta filosofía nos enseña a no interesarnos en ningún hecho aparte del buen orden de nuestras mentes, de la corrección de nuestras preferencias y rechazos, salvo en los relativos a un departamento sobre el que no ejercemos ni debemos ejercer ninguna administración ni dirección, el departamento del gran Superintendente del universo. Mediante la absoluta apatía que nos prescribe, al intentar no sólo moderar sino erradicar todas nuestras emociones privadas, parciales y egoístas, por exigir que no sintamos ante cualquier cosa que nos suceda o que suceda a nuestros amigos o a nuestro país ni siquiera las pasiones simpatizadoras y moderadas del espectador imparcial, nos impulsa a volvernos del todo indiferentes y despreocupados acerca del éxito o fracaso en cualquiera de las cosas que la naturaleza nos ha prescrito en tanto que actividad y ocupación apropiada para nuestras vidas.

Cabe afirmar que los razonamientos de la filosofía, aunque pueden confundir y aturullar el entendimiento, jamás pueden quebrar la necesaria conexión que la natu-

raleza ha establecido entre causas y efectos. Las causas que naturalmente estimulan nuestros deseos y aversiones, nuestras esperanzas y temores, nuestras alegrías y pesares, sin duda y a despecho de todos los argumentos del estoicismo, producirán en cada individuo sus efectos correspondientes y necesarios, de acuerdo con el grado de su sensibilidad efectiva. Los juicios del hombre dentro del pecho, empero, pueden ser muy influidos por esos argumentos, y el egregio recluso puede aprender con ellos a intimidar hasta reducir a una tranquilidad más o menos perfecta a todos nuestros afectos privados, parciales y egoístas. El propósito principal de todos los sistemas morales es orientar los juicios de este recluso. Es indudable que la filosofía estoica ejerció una acusada influencia sobre el carácter y proceder de sus partidarios, y aunque a veces pudo incitarlos a una violencia innecesaria, su tendencia general fue a animarlos a realizar actos de la más heroica magnanimidad y la más amplia benevolencia.

IV. Además de estas doctrinas antiguas, hay sistemas modernos según los cuales la virtud consiste en la corrección, o en la conformidad entre el afecto desde el que actuamos y la causa u objeto que lo estimula. El sistema del Dr. Clarke hace depender a la virtud de obrar en conformidad con las relaciones entre las cosas, de regular nuestra conducta según la coherencia o incoherencia que pueda haber en la aplicación de ciertas acciones a cosas o a relaciones determinadas; para el del Sr. Woolaston la virtud es actuar conforme a la verdad de las cosas, de acuerdo a su propia naturaleza y esencia, o en tratarlas como son en realidad y no como no son; el de mi Lord Shaftesbury sitúa la virtud en mantener un correcto equilibrio afectivo y en no permitir que ninguna pasión vaya más allá de la esfera que le es propia. Todos estos sistemas son

descripciones más o menos imprecisas de la misma idea fundamental.

Ninguno de estos sistemas aporta ni pretende aportar una medida precisa o definida a través de la cual discernir o evaluar esa propiedad o corrección del afecto. Tal medida precisa y definida sólo puede hallarse en las sensaciones simpatizadoras del espectador imparcial y bien informado.

Asimismo, la descripción de la virtud que presentan o al menos procuran e intentan presentar cada uno de esos sistemas —porque algunos autores modernos no son demasiado afortunados en su forma de expresión— es bastante ajustada, dentro de lo que cabe. No hay virtud sin corrección y siempre que haya corrección algún grado de aprobación es merecido. Pero la descripción es imperfecta. Porque aunque la corrección es un ingrediente esencial de todo acto virtuoso, no siempre es el único ingrediente. Las acciones benéficas incorporan otra cualidad por la cual no sólo merecen aprobación sino también recompensa. Ninguno de esos sistemas dan cuenta de modo sencillo o suficiente de este grado superior de estima que parece deberse a dichos actos, o de la diversidad de sentimientos que naturalmente generan. Tampoco es completa la descripción del vicio. Análogamente, aunque la impropiedad es un ingrediente necesario de toda acción viciosa, no siempre es el único ingrediente; a menudo hay un alto grado de despropósito e impropiedad en actos completamente inofensivos e insignificantes. Las acciones deliberadas cuya tendencia es perniciosa para quienes nos rodean tienen, además de la impropiedad, una cualidad peculiar por la cual no sólo merecen desaprobación sino también castigo, y el ser los objetos no sólo del disgusto sino también del resentimiento y la represalia. Y ninguno de esos sistemas explica de forma simple y cabal el grado superior de enojo que sentimos hacia tales acciones.

2. De los sistemas según los cuales la virtud consiste en la prudencia

La más antigua de las doctrinas que defienden que la virtud consiste en la prudencia, y de la que han llegado hasta nosotros vestigios de alguna consideración, es la de Epicuro, del que se dice que tomó los principios fundamentales de su filosofía de algunos predecesores, en particular de Aristipo, aunque lo más probable es que, a pesar de las alegaciones de sus enemigos, al menos la forma de aplicar esos principios fuera una idea completamente suya.

Según Epicuro [19], los únicos objetos naturales de deseo y aversión eran en última instancia el placer y el dolor corporales. Él pensaba que no era necesario demostrar que eran siempre los objetos naturales de esas pasiones. Era verdad que el placer era en ocasiones evitado, pero no por ser placer sino porque al disfrutarlo o bien renunciá-

[19] Véase Cicerón, *De finibus*, lib. i. Diógenes Laercio, l. x.

bamos a un placer mayor o bien nos exponíamos a algún dolor al que había que evitar más de lo que había que anhelar este placer en concreto. De la misma forma, el dolor podía ser en ocasiones elegido, pero no por ser dolor sino porque al soportarlo o bien eludíamos un dolor aún mayor o conseguíamos un placer de más importancia. Por consiguiente, él pensaba que era sobradamente evidente que el dolor y el placer físicos eran siempre los objetos naturales del deseo y la aversión. Imaginaba asimismo que eran en última instancia los únicos objetos naturales de esas pasiones. Todo lo demás que era deseado o rechazado lo era según él en razón de su tendencia a producir una u otra sensación. La tendencia a procurar placer hacía deseables el poder y la riqueza, al igual que la tendencia contraria convertía la pobreza y la insignificancia en objetos de aversión. El honor y la reputación eran valorados porque la estima y aprecio de quienes nos rodean resultaban de suma importancia tanto para procurarnos placer como para defendernos del dolor. La ignominia y la mala fama, por el contrario, debían ser evitadas, porque el odio, el menosprecio y el resentimiento de quienes nos rodean destruían toda seguridad y necesariamente nos exponían a los máximos males corporales.

Todos los placeres y dolores de la mente se derivaban según Epicuro en última instancia de los del cuerpo. El espíritu era feliz al evocar los placeres físicos del pasado y al ansiar la llegada de los del futuro, y era desgraciado cuando recordaba los dolores que había padecido el cuerpo y le aterraba la eventualidad de esos mismos u otros más intensos en el futuro.

Pero los placeres y dolores de la mente, aunque provenían en última instancia de los del cuerpo, eran vastamente más intensos que éstos. El cuerpo sólo experimentaba la sensación del presente, mientras que la mente podía también sentir la del pasado y la del futuro, una por me-

moria y la otra por anticipación, y consecuentemente sufría y disfrutaba mucho más. Cuando nos hallamos bajo el más agudo dolor físico, decía, siempre comprobaremos, si prestamos atención, que no es el padecimiento del instante presente el que fundamentalmente nos atormenta, sino la agónica remembranza del pasado o el más espantoso pavor del futuro. El dolor de cada instante, tomado por sí mismo y separado de todo lo que vino antes y vendrá después, es una menudencia que no merece ser considerada. Y eso es todo lo que cabe asegurar que sufre el cuerpo. Análogamente, cuando disfrutamos el placer más intenso, siempre comprobaremos que la sensación física, la sensación del instante presente, es sólo una reducida fracción de nuestra felicidad y que nuestro disfrute surge principalmente de la gozosa evocación del pasado o la aún más jovial anticipación del futuro, y que la mente siempre aporta con diferencia la mayor parte del festín.

Dado que nuestra felicidad e infelicidad, entonces, dependían básicamente del espíritu, si esta sección de nuestra naturaleza estaba bien dispuesta, si nuestros pensamientos y opiniones eran los que debían ser, poco importaba la forma en que nuestro cuerpo resultaba afectado. Aún bajo un fuerte dolor físico podíamos disfrutar de una cuota apreciable de felicidad, si nuestra razón y juicio mantenían su superioridad. Podíamos entretenernos recordando placeres del pasado y confiando en los del futuro, podíamos mitigar el rigor de nuestros padecimientos al evocar, incluso en esa situación, lo que ocurría cuando no teníamos necesidad alguna de padecer. Se trataba meramente de una sensación física, el sufrimiento del instante presente, que por sí mismo nunca podía ser muy agudo. Cualquier agonía que padeciésemos merced al terror por su continuación era el efecto de una opinión de la mente, que podía ser enmendada por sentimientos más ajustados, al reflexionar que si nuestros dolores eran vio-

lentos, probablemente serían de corta duración, que si eran prolongados, probablemente serían moderados, con bastantes intervalos de sosiego, y que en todo caso la muerte siempre estaba a mano y lista para liberarnos, porque según él la finalización de todas las sensaciones, dolorosas o placenteras, no podía ser calificada como algo malo. Decía: cuando existimos la muerte no existe y cuando la muerte existe, no existimos; por tanto, la muerte no significa nada para nosotros.

Si la sensación efectiva del dolor no debía ser por sí misma temida, la del placer tampoco debía ser deseada. Naturalmente, la sensación del placer era mucho menos punzante que la del dolor [parte I, sec. III, cap. 1]. Por consiguiente, si esta última podía arrebatar tan poca felicidad a una mente bien dispuesta, aquélla apenas podía añadirle nada. Cuando el cuerpo estaba libre de dolor y la mente libre de temor y ansiedad, la sensación sobreañadida de placer físico era de muy escasa relevancia, y aunque podía diversificarla no cabía decir que incrementaba la felicidad de la situación.

El estado más perfecto de la naturaleza humana, la felicidad más completa que podía disfrutar una persona, consistía según Epicuro en la comodidad del cuerpo y la seguridad o tranquilidad de la mente. El alcanzar esta gran meta del deseo natural era el único objetivo de todas las virtudes, que a su juicio no eran deseables por sí mismas sino en razón de su tendencia a producir esa situación.

Por ejemplo, la prudencia no era deseable por sí misma, pese a que de acuerdo a esta filosofía se trataba de la fuente y principio de todas las virtudes. Ese estado espiritual cauteloso y laborioso y circunspecto, siempre vigilante y siempre atento a las consecuencias más remotas de cada acción, no podía ser algo placentero o grato de por sí, sino en razón de su tendencia a procurar los mayores bienes y a evitar los mayores males.

Asimismo, el abstenerse del placer, el sujetar y reprimir nuestras pasiones naturales por el gozo, que era el oficio de la templanza, no podía ser nunca deseable por sí mismo. Todo el valor de esta virtud brotaba de su utilidad, de que nos permitía posponer el disfrute presente en aras de uno mayor en el futuro, o eludir un dolor más intenso que podría derivarse de él. La templanza, en suma, no era más que prudencia con respecto al placer.

Trabajar, soportar el dolor, ser expuestos al peligro o a la muerte, situaciones a las que a menudo nos conduce la fortaleza, eran todavía menos objeto de deseo natural. Sólo eran escogidos para escapar de males mayores. Nos sometíamos al trabajo para evitar la mayor vergüenza y dolor de la pobreza, y nos exponíamos al peligro y a la muerte en defensa de nuestra libertad y nuestra propiedad, los medios e instrumentos del placer y la felicidad, o en defensa de nuestro país, cuya seguridad necesariamente comprendía la nuestra. La fortaleza nos permitía hacer todo eso jovialmente, como lo mejor que cabía hacer en nuestro contexto, y en realidad no era más que prudencia, buen juicio y presencia de ánimo para apreciar con propiedad el dolor, el esfuerzo y el peligro, y elegir siempre los menores para eludir los mayores.

Lo mismo sucede con la justicia. El abstenerse de lo ajeno no era deseable por sí mismo, y ciertamente no era mejor para usted que yo poseyese lo que es mío antes que lo poseyese usted. Empero, usted debía privarse de cualquier cosa de mi propiedad porque si actuaba de otra forma provocaría el resentimiento y la indignación de la gente. La seguridad y tranquilidad de su ánimo sería totalmente destruida. Lo invadiría el miedo y la consternación ante la idea del castigo que usted imaginaría que las personas estarían en todo momento prestas a infligirle, y ante el cual usted pensaría que ningún poder, artificio u ocultación serían suficientes para protegerlo. Idénticas ra-

zones nos recomiendan esa otra especie de justicia que estriba en realizar buenos oficios para otras personas, según las diversas relaciones de vecinos, parientes, amigos, benefactores, superiores o pares que entablemos con ellos. El obrar con propiedad frente a todas esas relaciones diferentes nos procura la estima y el aprecio de quienes nos rodean, y el no hacerlo provoca su menosprecio y enojo. Mediante los primeros garantizamos necesariamente nuestra comodidad y tranquilidad, primeros y principales objetos de todas nuestras aspiraciones, y mediante los segundos los ponemos en peligro. Por consiguiente, toda la virtud de la justicia, la más importante de las virtudes, no es más que una conducta discreta y prudente con respecto a nuestro prójimo.

Tal es la doctrina de Epicuro acerca de la naturaleza de la virtud. Puede parecer extraordinario que este filósofo, descrito como una persona de modales sumamente afables, nunca haya observado que cualquiera fuese la tendencia de esas virtudes, o de sus vicios opuestos, con relación a nuestro sosiego y seguridad corporales, los sentimientos que naturalmente suscitan en los demás son objeto de un deseo o aversión mucho más apasionados que todas sus otras consecuencias; que el ser afable, respetable, el objeto adecuado de la estima, es valorado más por cualquier mente bien ordenada que toda la paz y la seguridad que el afecto, respeto y estima nos pueden proporcionar; que por el contrario, el ser odioso, despreciable, el objeto adecuado de la indignación, es más terrible que todo lo que podemos sufrir en nuestro propio cuerpo a causa del odio, el desprecio o la indignación; y que en consecuencia nuestro deseo de un tipo de carácter y nuestra aversión hacia el otro no pueden surgir de ninguna consideración sobre los efectos que cualquiera de ellos puede producir en el cuerpo.

Este sistema es sin duda totalmente incompatible con el

que he procurado formular. No es difícil, sin embargo, descubrir de qué fase, por así decirlo, de qué enfoque o aspecto concreto de la naturaleza deriva su verosimilitud esta explicación de las cosas. Gracias al sabio plan del Autor de la naturaleza, la virtud es en todas las ocasiones normales, incluso en lo tocante a esta vida, auténtica sabiduría, y el medio más certero y pronto de obtener seguridad y provecho. El éxito o fracaso de nuestras empresas depende muchísimo de la buena o mala opinión que se tenga de nosotros y de la predisposición general de quienes nos rodean a asistirnos o enfrentarnos. Y la mejor, la más segura, sencilla y expeditiva forma de conseguir el juicio favorable y evitar el juicio desfavorable de los demás es indudablemente el convertirnos en objetos apropiados de lo primero y no de lo segundo. Dijo Sócrates: «¿Deseas la reputación de buen músico? La única vía segura de obtenerla es llegar a ser un buen músico. ¿Anhelas del mismo modo que te crean capaz de servir a tu país como militar o político? También en este caso la mejor manera es adquirir el arte y la experiencia de la guerra y el gobierno, y llegar a estar realmente preparado para ser un general o un estadista. Análogamente, para ser considerado sobrio, moderado, justo y ecuánime, el mejor camino para acceder a esa fama es ser sobrio, moderado, justo y ecuánime. Si puedes verdaderamente volverte afable, respetable y el objeto propio de la estima, no hay riesgo de que no consigas pronto el afecto, respeto y estima de quienes te rodean». Dado que, entonces, la práctica de la virtud es en general tan propicia para nuestros intereses, y la del vicio tan contraria, la reflexión sobre sus tendencias opuestas obviamente estampa una belleza y propiedad adicionales sobre la una, y una nueva fealdad e impropiedad sobre el otro. La templanza, la magnanimidad, la justicia y la beneficencia llegan así a ser aprobadas no sólo bajo su propio carácter sino bajo el carácter adicional de

la máxima sabiduría y la más genuina prudencia. Del mismo modo, los vicios opuestos de la intemperancia, la pusilanimidad, la injusticia y la malevolencia o el sórdido egoísmo llegan a ser desaprobados no sólo en su propio carácter sino en el carácter adicional de la más miope insensatez y debilidad. Epicuro presta atención en cada virtud sólo a esta suerte de corrección. Es la más probable que se les ocurra a quienes tratan de persuadir a otros para que se comporten con rectitud. Cuando los hombres en su práctica, y quizá también en sus máximas, demuestran manifiestamente que la belleza natural de la virtud no ejerce demasiado impacto sobre ellos ¿cómo será posible conmoverlos si no es indicándoles el desatino de su proceder y lo mucho que ellos mismos al final pueden sufrir por ello?

Al reducir todas las distintas virtudes a esta suerte de corrección, Epicuro se entregó a una propensión que es natural en todas las personas, pero que los filósofos específicamente tienden a cultivar con peculiar asiduidad, en tanto que herramienta principal para exhibir su ingenio: la propensión a explicarlo todo con el menor número posible de principios. Es evidente que él llevó esta propensión aún más allá, cuando remitió todos los objetos primarios del deseo y la aversión naturales a los placeres y dolores corporales. El gran patrono de la filosofía atómica, a quien tanto gustaba deducir todas las capacidades y cualidades de los cuerpos a partir de lo más obvio y familiar, la figura, movimiento y organización de las partes más pequeñas de la materia, experimentó sin duda una satisfacción similar cuando explicó del mismo modo todos los sentimientos y pasiones de la mente a partir de los más obvios y familiares.

El sistema de Epicuro concordaba con los de Platón, Aristóteles y Zenón, porque hacía que la virtud estribara en actuar de la manera más apropiada para obtener los

objetos primarios [20] del deseo natural. Difería de todos ellos en dos aspectos: primero, en su explicación de dichos objetos del deseo natural, y segundo, en su explicación de la excelencia de la virtud, o del motivo por el cual esa cualidad debía ser estimada.

Según Epicuro, los objetos primarios del deseo natural consistían en el placer y el dolor físicos y en nada más, mientras que los otros tres filósofos argüían que había muchos otros objetos, tales como el conocimiento, como la felicidad de nuestros parientes, de nuestros amigos, de nuestro país, que eran en última instancia deseables por sí mismos.

Además, para Epicuro la virtud no merecía ser perseguida por sí misma, ni era en sí misma uno de los objetos fundamentales del apetito natural, sino que sólo era elegible en razón de su tendencia a prevenir el dolor y procurar el sosiego y el placer. En opinión de los otros tres, en cambio, no sólo era deseable en tanto que medio para conseguir los otros objetos primarios del deseo natural sino como algo que en sí mismo era más valioso que todos ellos. Pensaban que el ser humano había nacido para la acción, y que su felicidad debía consistir no sólo en el placer de sus sensaciones pasivas sino también en la corrección de sus labores activas.

[20] *Prima naturae.*

3. De los sistemas según los cuales la virtud consiste en la benevolencia

El sistema según el cual la virtud consiste en la benevolencia, aunque no es a mi juicio tan antiguo como los que ya he mencionado, es sin embargo de muy larga data. Parece haber sido la doctrina del grueso de los filósofos que, hacia los tiempos de Augusto y después, se llamaron a sí mismos eclécticos, y que pretendían seguir básicamente las opiniones de Platón y Pitágoras y que por tal razón son conocidos como los platónicos tardíos.

Según estos autores la benevolencia o el amor era el único principio activo de la divina naturaleza, y dirigía la actuación de todos los demás atributos. La sabiduría de la Deidad se dedicaba a descubrir los medios para producir los fines que su bondad sugería, y su poder infinito era empleado para alcanzarlos. Pero la benevolencia era en todo caso el atributo supremo y rector, al que los demás se hallaban subordinados, y del que en última instancia se derivaba toda la excelencia de las operaciones divinas, o toda su moralidad, si se me permite la expresión. La per-

fección y virtud del espíritu humano consistían en asemejarse a o compartir algo de las perfecciones divinas y, consecuentemente, en incorporar el mismo principio de la benevolencia y el amor que determinaba todos los actos de la Deidad. Las acciones humanas que fluían desde esa motivación eran las únicas laudables o que podían reivindicar mérito alguno a los ojos de la Deidad. Sólo mediante actos de caridad y amor podíamos imitar, en lo que nos cabía, la conducta de Dios y expresar nuestra humilde y devota admiración por sus perfecciones infinitas, y al alentar en nuestras mentes el mismo principio divino podíamos hacer que nuestros afectos se pareciesen más a sus santos atributos y se transformasen por ello en objetos más propios de su amor y estima; hasta que al final llegábamos al trato y comunicación inmediata con la Deidad, elevación en la que radicaba el principal objetivo de esta filosofía.

El sistema, muy apreciado por bastantes de los antiguos padres de la Iglesia cristiana, fue adoptado después de la Reforma por varios ministros religiosos de piedad y erudición eminentes y de los modales más afables, especialmente el Dr. Ralph Cudworth, el Dr. Henry More y el Sr. John Smith, de Cambridge. Pero de todos los patrocinadores de esta doctrina, antiguos o modernos, el fallecido Dr. Hutcheson fue indudable e incomparablemente el más agudo, el más claro, el más filosófico y, lo que tiene la máxima importancia, el más sobrio y juicioso.

El que la virtud estriba en la benevolencia es una noción avalada por muchos datos de la naturaleza humana. Ya ha sido observado que la correcta benevolencia es la más grata y placentera de las emociones, que nos es recomendada por una doble simpatía, que su tendencia es necesariamente benéfica y que es el objeto apropiado de la gratitud y la recompensa, y que por todo ello aparece ante nuestros sentimientos naturales como poseedora de un mérito su-

perior a cualquier otra. También ha sido subrayado que incluso la debilidad de la benevolencia no nos es sumamente desagradable, mientras que la de cualquier otra pasión es siempre extremadamente repugnante. ¿Quién no aborrece la malicia excesiva, el egoísmo desmesurado o el resentimiento exagerado? Pero la mayor lenidad incluso de una amistad parcial no es tan ofensiva. Sólo las pasiones benevolentes pueden ejercerse sin atención ni consideración alguna a la corrección y sin embargo retener en ellas algo que es atractivo. Hay algo satisfactorio incluso en la mera buena voluntad instintiva que procede a hacer buenos oficios sin pensar ni por un momento en si esa conducta es el objeto apropiado del reproche o la aprobación. No sucede así con las demás pasiones. En el instante en que quedan abandonadas y sin la compañía del sentido de la corrección, dejan de ser agradables.

Así como la benevolencia confiere a los actos que de ella proceden una belleza superior a todos los demás, la falta de benevolencia, y más aún la inclinación opuesta, transmite una fealdad específica a todo lo que muestre tal predisposición. Las acciones perniciosas son a menudo punibles por la sola razón de que revelan una falta de atención suficiente hacia la felicidad de nuestro prójimo.

Además, el Dr. Hutcheson [21] apuntó que cuando en una acción que supuestamente procedía de afectos benevolentes se descubría otro móvil, nuestro sentido del mérito de dicha acción disminuía en proporción a lo que se pensaba que había sido la influencia de dicho móvil. Si se descubría que una acción supuestamente derivada de la gratitud había surgido de la expectativa de un nuevo favor, o que una acción que se pensaba procedía de la atención al bien común en realidad se originaba en la es-

[21] Véase *Inquiry concerning virtue*, sec. 1 y 2.

peranza de obtener una retribución pecuniaria, tales revelaciones destruirían por entero cualquier noción de mérito o plausibilidad en tales acciones. Dado que la mezcla con alguna motivación egoísta, igual que la aleación con un metal vil, disminuía o eliminaba el mérito que en otro caso habría correspondido a cualquier acción, él pensaba que era evidente que la virtud debía consistir sólo en la pura y desinteresada benevolencia.

En cambio, cuando se comprueba que aquellos actos que se supone comúnmente que proceden de un impulso egoísta en realidad lo hacen de uno benévolo, ello realza mucho nuestro sentido de su mérito. Si creíamos que una persona había amasado su fortuna con la sola intención de realizar oficios amigables y retribuir con propiedad a sus benefactores, ello sólo hacía que la apreciásemos y estimásemos más. Esta observación parecía ratificar la conclusión de que era exclusivamente la benevolencia la que podía imprimir sobre cualquier acto el carácter de la virtud.

Finalmente, lo que él consideraba una prueba evidente de la certeza de esta explicación de la virtud era que en todas las disputas casuísticas relativas a la rectitud de la conducta el patrón al que se hacía constante referencia era el bien común. Ello comportaba el reconocimiento generalizado de que cualquier cosa que tendiese a promover la felicidad de la humanidad era buena y loable y virtuosa, mientras que su opuesta era mala, reprobable y viciosa. En los debates recientes sobre la obediencia pasiva y el derecho a la resistencia el único punto controvertido entre las personas más sensatas fue si la sumisión universal sería probablemente acompañada o no de males mayores que las insurrecciones temporales producidas cuando los privilegios eran invadidos. Él argumentaba que nunca se cuestionó ni una sola vez que todo lo que en conjunto tendiese más a la felicidad de la humanidad era también moralmente bueno.

Por consiguiente, dado que la benevolencia era el único motivo que podía conferir a cualquier acto el carácter de la virtud, cuanto mayor fuese la benevolencia revelada por cualquier acción, mayor sería la alabanza que debía merecer.

Las acciones que apuntaban a la felicidad de una amplia comunidad, en la medida en que demostraban una benevolencia más copiosa que las que sólo apuntaban a la felicidad de un conjunto más reducido, eran también proporcionalmente más virtuosas. El afecto más virtuoso de todos, entonces, era el que aspiraba a la felicidad de todos los seres inteligentes. En cambio, aquél al que menos correspondía el carácter de la virtud era el que no pretendía más que la felicidad de un individuo, un hijo, un hermano, un amigo.

La perfección de la virtud consistía en dirigir todos nuestros actos hacia la promoción del mayor bien posible, en someter todos los afectos inferiores al anhelo de la felicidad general de la humanidad, en considerarse a sí mismo como uno de tantos, cuya prosperidad sólo cabía perseguir en la medida en que fuera compatible con o condujera a la felicidad del conjunto.

El amor propio era un principio que jamás podía ser virtuoso en ningún grado y en ningún sentido. Era vicioso siempre que obstruía el bien común. Cuando su único efecto era hacer que el individuo se ocupara de su propia felicidad, entonces era meramente inocente: no merecía alabanza alguna y tampoco incurría en ninguna culpa. Por ello las acciones benevolentes que eran realizadas a despecho de alguna intensa motivación derivada del propio interés eran las más virtuosas: mostraban la fuerza y vigor del principio benevolente.

Tan lejos estaba el Dr. Hutcheson [22] de permitir que el

[22] *Inquiry concerning virtue*, sec. 2, art. 4. También *Illustrations on the moral sense*, sec. 5, último párrafo.

amor propio pudiese ser en algún caso un impulso de actos virtuosos, que incluso una consideración al placer de la autoaprobación, al aplauso reconfortante de nuestras propias conciencias, rebajaba el mérito de una acción benevolente. Él creía que eso era un motivo egoísta, que en la medida en que contribuía a cualquier acción revelaba la flaqueza de esa benevolencia pura y desinteresada que era lo único que podía imprimir sobre la conducta de los seres humanos el carácter de la virtud. Sin embargo, en el juicio normal de las personas esta consideración a la aprobación de nuestras propias mentes no sólo no es concebida como algo que puede disminuir en algún aspecto la virtud de ninguna acción, sino que es contemplada más bien como la única motivación que merece el apelativo de virtuosa.

Tal la explicación de la naturaleza de la virtud según este sistema afable, un sistema que tiene una tendencia peculiar a nutrir y sostener en el corazón humano el más noble y agradable de los afectos, y no sólo a frenar la injusticia del amor propio sino en alguna medida a desalentar este principio totalmente, al representarlo como algo que jamás podrá transmitir honor alguno sobre quienes resultan influidos por el mismo.

Así como algunas de las demás doctrinas que he expuesto no dan cuenta suficientemente del origen de la excelencia especial que ostenta la virtud suprema de la beneficencia, este sistema adolece del defecto contrario: no explica suficientemente de dónde surge nuestra aprobación de las virtudes internas de la prudencia, la vigilancia, la circunspección, la templanza, la constancia, la entereza. Las únicas cualidades a las que este sistema presta atención son la perspectiva y propósito de nuestros afectos, las consecuencias benéficas y perjudiciales que tienden a generar. Su propiedad e impropiedad, su adecuación e

inadecuación con respecto a la causa que los excita, son completamente pasados por alto.

Asimismo, la consideración a nuestra propia felicidad y a nuestro interés particular resultan en muchas ocasiones principios activos muy loables. Se supone generalmente que los hábitos de la frugalidad, la laboriosidad, la discreción, la atención y aplicación intelectual son cultivados por móviles interesados, pero al mismo tiempo son calificados de cualidades muy laudables, que merecen la estima y aprobación de todos. Es verdad que la existencia de un motivo egoísta a menudo parece empañar la belleza de las acciones que deben provenir de un afecto benevolente. Pero la causa de esto no es que el amor propio nunca pueda ser la motivación de un acto virtuoso, sino que el principio benevolente parece en este caso carecer de su debido grado de energía, y de ser totalmente inadecuado para su objetivo. El carácter, en consecuencia, es evidentemente imperfecto y en conjunto parece merecer más reproche que alabanza. La presencia de una motivación benevolente en una acción a la que el solo amor propio debería bastar para impulsarnos no tiende tanto a amortiguar nuestro sentido de su corrección, o de la virtud de la persona que la realiza. No estamos prestos a sospechar que cualquier persona es deficiente en egoísmo. No se trata en absoluto del flanco débil de la naturaleza humana, y no tendemos a sospechar que va a ser insuficiente. Si realmente creyésemos de una persona que de no ser en atención a su familia y sus amigos no cuidaría adecuadamente de su salud, su vida o su fortuna, algo que la sola supervivencia debería bastar para impelerlo a hacer, eso sería indudablemente un fallo, aunque uno de esos fallos amables que transforman a una persona en objeto más de lástima que de menosprecio u odio. En algo disminuiría, en cualquier caso, la dignidad y respetabilidad de su carácter. La negligencia y la falta de frugalidad son univer-

salmente desaprobadas, pero no porque procedan de una falta de benevolencia sino de una falta de atención apropiada a los objetivos del propio interés.

Aunque el criterio mediante el cual los casuistas suelen discriminar entre lo bueno y lo malo en la conducta humana es su tendencia al bienestar o al desorden de la sociedad, no se sigue que la consideración al bienestar social deba ser la única motivación virtuosa de los actos, sino sólo que en cualquier competencia debe equilibrarse frente a todas las demás motivaciones.

La benevolencia puede ser quizá el único principio activo de la Deidad, y hay bastantes argumentos, no improbables, que tienden a persuadirnos de que es así. No es fácil concebir desde qué otro móvil puede actuar un Ser independiente y plenamente perfecto, que no necesita nada externo y cuya felicidad es completa en sí mismo. Pero sea lo que fuere en el caso de la Deidad, una criatura tan imperfecta como el hombre, el mantenimiento de cuya existencia requiere tantas cosas externas a él, tiene que actuar muchas veces a partir de numerosas otras motivaciones. La condición de la naturaleza humana sería particularmente hostil si los afectos que por la naturaleza misma de nuestro ser deben determinar frecuentemente nuestro comportamiento no pudiesen ser virtuosos en ninguna ocasión, ni merecer estima ni encomio por parte de nadie.

Los tres sistemas mencionados, que sostienen, respectivamente, que la virtud consiste en la corrección, la prudencia y la benevolencia, comprenden las principales explicaciones que han sido planteadas acerca de la naturaleza de la virtud. Es sencillo remitir a alguno de ellos todas las demás descripciones de la virtud, por desiguales que puedan parecer.

La doctrina según la cual la virtud es la obediencia a la voluntad de la Deidad puede ser integrada tanto entre las

que alegan que la virtud consiste en la prudencia como entre las que defienden que la virtud estriba en la corrección. Cuando se pregunta por qué razón debemos obedecer la voluntad divina, esta cuestión, que sería impía y absurda en grado sumo si fuera formulada desde alguna duda de que debemos obedecerla, admite dos respuestas diferentes. O bien hay que decir que tenemos que acatar la voluntad de la Deidad porque es un Ser todopoderoso que nos recompensará eternamente si lo hacemos y nos castigará eternamente si no lo hacemos, o bien hay que afirmar que independientemente de toda referencia a nuestra propia felicidad o a retribuciones y sanciones de cualquier clase, es congruente y adecuado que una criatura obedezca a su creador, que un ser limitado e imperfecto se someta a uno cuyas perfecciones son infinitas e incomprensibles. Es imposible concebir una respuesta a esa cuestión que no sea alguna de estas dos. Si la primera es la que vale, la virtud consiste en la prudencia, o en la búsqueda apropiada de nuestro interés y felicidad, puesto que es por tal razón que estamos obligados a obedecer la voluntad divina. Si la segunda respuesta es la acertada, la virtud debe consistir en la corrección, puesto que el fundamento de nuestra obligación de obediencia es la conformidad o congruencia de los sentimientos de humildad y sumisión con la superioridad del objetivo que los promueve.

El sistema según el cual la virtud estriba en la utilidad coincide también con el que la hace consistir en la corrección. Según ese sistema, todas las cualidades de la mente que son satisfactorias o beneficiosas, para la persona misma o para otros, son aprobadas en tanto que virtuosas, y las contrarias desaprobadas en tanto que viciosas. Pero la complacencia o utilidad de cualquier afecto depende del grado en el que se le permita desarrollarse. Todo afecto es útil cuando se halla limitado a un cierto grado de modera-

ción, y todo afecto es desventajoso cuando supera las fronteras que le son propias. De acuerdo con esta doctrina, por consiguiente, la virtud no consiste en un afecto sino en el grado apropiado de todos los afectos. La única diferencia entre ella y lo que he procurado exponer aquí es que hace que la utilidad, y no la simpatía o el afecto correspondiente del espectador, sea la medida natural y original de dicho grado apropiado de los afectos.

4. De los sistemas licenciosos

Todas las doctrinas que he analizado con anterioridad suponen que existe una distinción real y fundamental entre el vicio y la virtud, cualquiera sea el contenido de tales cualidades. Existe una diferencia genuina y esencial entre la propiedad y la impropiedad de cualquier afecto, entre la benevolencia y cualquier otro principio activo, entre la prudencia verdadera y la insensatez miope o la temeridad precipitada. Además, en líneas generales todas contribuyen a alentar la disposición loable y a desalentar la reprochable.

Quizás sea cierto que algunas de ellas tienden en cierta medida a romper el equilibrio de los afectos y a conferir a la mente un sesgo particular hacia algunos principios activos más allá de la proporción que les es debida. Los sistemas antiguos, según los cuales la virtud consiste en la corrección, parecen recomendar básicamente las virtudes egregias, eminentes y respetables, las virtudes del autocontrol y la continencia, la fortaleza, la magnanimidad, la in-

dependencia de la fortuna, el desprecio por todos los accidentes exteriores, por el dolor, la pobreza, el exilio y la muerte. En estas magnas labores se despliega la más noble corrección de la conducta. Se insiste comparativamente poco en las virtudes moderadas, amables y gentiles, todas las virtudes del humanitarismo indulgente; antes bien, por el contrario, muchas veces son consideradas —en especial por los estoicos— como puras debilidades que no incumbía a una persona sabia alojar dentro de su pecho.

El sistema benevolente, por otro lado, aunque anima y estimula todas esas mansas virtudes en grado sumo, descuida por completo las cualidades más majestuosas de la mente. Incluso les niega el apelativo de virtudes. Las llama capacidades morales y las trata como cualidades que no merecen el mismo tipo de estima y aprobación que corresponde a lo que con propiedad se denomina virtud. Aún peor, si fuera posible, trata los principios activos que sólo atienden a nuestro propio interés. Sostiene que lejos de poseer mérito propio alguno, reducen el mérito de la benevolencia cuando cooperan con ésta. Afirma que si la prudencia es empleada sólo en la promoción del interés privado, jamás podrá ni ser concebida como una virtud.

Y el sistema que hace que la virtud consista sólo en la a
prudencia, aunque confiere el máximo estímulo a los hábitos de la cautela, la vigilancia, la sobriedad y la juiciosa moderación, degrada las virtudes amables y las respetables a la par: arranca toda la belleza de las primeras y toda la grandeza de las segundas.

Pero a pesar de estos defectos, la inclinación general de los tres sistemas es a animar los hábitos mejores y más laudables de la mente humana, y sería bueno para la sociedad si la humanidad en general o incluso el puñado que pretende vivir en conformidad con alguna norma filosófica regularan su conducta de acuerdo con los preceptos de cualquiera de ellos. De los tres podemos aprender

algo valioso y especial. Si fuera posible inspirar en la mente, sólo mediante el precepto y la exhortación, la fortaleza y la magnanimidad, los antiguos sistemas basados en la corrección bastarían. O si fuera posible, por idénticos medios, moderar la mente hasta el humanitarismo y poner en pie los afectos de la amabilidad y el aprecio general hacia quienes nos rodean, ello podría ser producido por algunas de las imágenes que nos presenta el sistema benevolente. Podríamos aprender de la doctrina de Epicuro, aunque indudablemente la más imperfecta de las tres, en cuánto fomenta la práctica de las virtudes amables y respetables nuestro propio interés, nuestra comodidad y seguridad y quietud, incluso en esta vida. Como Epicuro definió la felicidad como la consecución del sosiego y la seguridad, se esforzó especialmente en demostrar que la virtud no sólo era el medio mejor y más seguro sino el único para adquirir esas invaluables posesiones. Otros filósofos han celebrado los buenos efectos de la virtud sobre nuestra tranquilidad interior y nuestra paz de espíritu. Sin despreciar esta cuestión, Epicuro insiste básicamente en la influencia de dicha amable cualidad sobre nuestra prosperidad y seguridad exteriores. Ése es el motivo por el cual sus escritos fueron tan estudiados en el mundo antiguo por personas de todas las distintas parcialidades filosóficas. De él extrae Cicerón, el gran enemigo del sistema epicúreo, sus mejores demostraciones de que la sola virtud es insuficiente para garantizar la felicidad. Séneca, aunque era un estoico, perteneciente a la secta más contraria a la de Epicuro, cita a este filósofo más reiteradamente que a ningún otro.

Existe otro sistema que elimina por entero la distinción entre el vicio y la virtud, y cuya tendencia es por ello totalmente perniciosa: me refiero al sistema del Dr. Mandeville. Aunque las ideas de este autor son en casi todos sus aspectos erróneas, hay algunas apariencias en la naturale-

za humana que enfocadas de determinada manera parecen certificarlas a primera vista. Esas apariencias, descritas y exageradas por la vivaz y humorística —aunque basta y rústica— elocuencia del Dr. Mandeville, han transmitido a sus doctrinas un aire de certidumbre y verosimilitud muy susceptible de embaucar a los no diestros.

El Dr. Mandeville piensa que todo lo que se hace por un sentido de la corrección, por una consideración de lo que es recomendable y laudable, se hace por amor a la alabanza y el encomio o, como él dice, por vanidad. Observa que el hombre está naturalmente mucho más interesado en su propia felicidad que en la de los demás, y es imposible que en su corazón pueda realmente preferir la prosperidad ajena a la propia. Cuando parece hacerlo, podemos estar seguros de que nos engaña y que tiene las mismas motivaciones egoístas de siempre. Entre sus pasiones egoístas una de las más poderosas es la vanidad, y siempre es fácil adularlo y obtiene un sumo deleite con los aplausos de quienes lo rodean. Si parece que sacrifica su propio interés al de sus compañeros, él sabe que su proceder será muy grato para el amor propio de ellos, y que no dejarán de expresar su satisfacción confiriéndole las loas más extravagantes. El placer que espera obtener de eso compensa con creces, a su juicio, el interés que abandona para procurarlo. Por consiguiente, su comportamiento en este caso es realmente tan egoísta y se manifiesta por un móvil tan mezquino como en cualquier otro caso. Es halagado, empero, y se halaga él a sí mismo, con la creencia de que es totalmente desinteresado; si no fuera supuesto así no parecería digno de encomio alguno, ni a sus ojos ni a los de nadie. Según Mandeville, entonces, todo espíritu cívico, toda preferencia por el interés público antes que el privado, es pura trampa y falsedad, y la virtud humana de la que tanto se alardea, y que da lugar a

tanta emulación entre las personas, es meramente la prole que la adulación engendra en el orgullo.

No abundaré aquí en el tema de si los actos más generosos y de mayor espíritu cívico pueden ser en algún sentido considerados como procedentes del amor propio. La decisión sobre este asunto no creo que sea relevante a los efectos de establecer la realidad de la virtud, puesto que el amor propio puede ser muchas veces un motivo virtuoso para actuar. Sólo procuraré demostrar que el deseo de hacer lo que es honroso y noble, de convertirnos en objetos propios de la estima y la aprobación, no puede correctamente ser llamado vanidad. Incluso el apego a la fama y la reputación bien fundadas, el deseo de adquirir estima a través de lo que realmente es estimable, no merece ese nombre. El primero es el amor a la virtud, la mejor y más noble pasión de la naturaleza humana. El segundo es el amor a la gloria verdadera, una pasión sin duda inferior a la precedente, pero que en dignidad parece venir inmediatamente después de ella. El culpable de vanidad es el que anhela el elogio por cualidades que o bien no son en absoluto elogiables o no lo son en el grado en el que él desea ser alabado por ellas, es el que adscribe su personalidad a los adornos frívolos de los vestidos y ajuares o a los logros igualmente frívolos de la conducta normal. Es culpable de vanidad quien desea la alabanza por algo que sin duda lo merece, pero que él sabe perfectamente que no posee. Se puede acusar con propiedad de esta pasión al petimetre hueco que se da ínfulas de una importancia sobre la que no tiene derecho alguno, al necio embustero que se atribuye el mérito de aventuras que jamás sucedieron, al insensato plagiario que proclama ser el autor de aquéllo sobre lo que no puede tener pretensión alguna. También se dice que es culpable de vanidad quien no está contento con los sentimientos silenciosos de la estima y la aprobación, y que parece gustar más de sus ruidosas expresiones y acla-

maciones que de los sentimientos mismos, quien nunca está satisfecho sino cuando sus propias alabanzas tintinean en sus oídos, y que reclama con la importunidad más ansiosa todas las señales externas del respeto, le encantan los títulos, las felicitaciones, el ser visitado y atendido, el ser la atracción en los lugares públicos con muestras de deferencia y atención. Esta pasión frívola es totalmente distinta de las dos anteriores: aquélla es la pasión de lo más bajo e ínfimo de la humanidad, y éstas de lo más noble y eminente.

Aunque las tres pasiones, el deseo de convertirnos en objetos propios de honor y estima, o de volvernos honorables y estimables, el deseo de adquirir honor y estima por merecer verdaderamente esos sentimientos, y el anhelo frívolo de ser alabado a toda costa, son vastamente diferentes, aunque las dos primeras son siempre aprobadas y la última nunca deja de ser despreciada, existe sin embargo una cierta remota afinidad entre ellas que, exagerada por la elocuencia humorística y divertida de este vivaz autor, le ha permitido confundir a sus lectores. Hay una afinidad entre la vanidad y el amor a la gloria verdadera, puesto que ambas pasiones aspiran a adquirir estima y aprobación. Pero difieren en esto: la primera es una pasión justa, razonable y equitativa, y la segunda es injusta, absurda y ridícula. El individuo que desea estima por lo que es realmente estimable no quiere más que aquello a lo que tiene justo derecho, y que no se le puede negar sin alguna clase de daño. En cambio, el que la desea en otras condiciones demanda aquello a lo que no tiene justo derecho. El primero queda fácilmente satisfecho y no tiende a ser celoso o suspicaz de que no lo estimemos suficientemente, y rara vez reivindica muchos signos exteriores de nuestro aprecio. El otro, por el contrario, nunca está satisfecho, está lleno de celo y suspicacia porque no lo estimamos tanto como él pretende, porque es secretamente consciente de que ansía más de lo que merece. Considera

que una falta mínima de ceremonial equivale a una afrenta mortal y expresa el desdén más decidido. Es inquieto e impaciente, constantemente teme que le hayamos perdido todo el respeto y por tal razón está siempre preocupado en obtener nuevas manifestaciones de estima, y no puede estar tranquilo si no recibe continuas atenciones y lisonjas.

También existe una afinidad entre el deseo de volverse honorable y estimable y el deseo de honra y estima, entre el amor a la virtud y el amor a la gloria verdadera. Se parecen no sólo en que ambas apuntan a ser realmente honorables y estimables, sino también en esa faceta en la que el apego a la auténtica gloria se asemeja a lo que con propiedad se llama vanidad, en lo referido a los sentimientos de los demás. El ser humano de la mayor magnanimidad, que busca la virtud por la virtud misma, y es totalmente indiferente a lo que de hecho puedan ser las opiniones de las personas sobre él, está de todas maneras encantado al pensar en lo que deberían ser, al ser consciente de que aunque él pueda no ser honrado ni aplaudido, sigue siendo el objeto propio del honor y el aplauso, y que si la humanidad fuera serena y sincera y coherente consigo misma, y estuviese adecuadamente informada sobre las motivaciones y condicionantes de su conducta, no dejaría de honrarlo y aplaudirlo. Aunque menosprecia las opiniones que efectivamente se tienen sobre él, valora mucho las que se deberían tener. La principal y más elevada motivación de su comportamiento fue el llegar a pensar que él mismo era merecedor de tan honorables sentimientos y, cualquiera fuese la idea que otras personas podían abrigar sobre su carácter, que cuando él se pusiera en su lugar y considerara no lo que es su juicio sino lo que debería ser, siempre tendría la mejor opinión de sí mismo. Por consiguiente, como en el amor a la virtud hay alguna referencia no a lo que es sino a lo que con razón y propiedad debería ser la opinión de los demás, existe en

este sentido una afinidad con el amor a la gloria verdadera. Sin embargo, media entre ambos una muy abultada diferencia. El individuo que actúa pensando sólo en lo que está bien y es adecuado, considerando lo que es el objeto propio de la estima y la aprobación, aunque jamás le sean conferidos esos sentimientos, actúa a partir del impulso más sublime y deiforme que pueda concebir la naturaleza humana. En cambio, el individuo que aunque desea merecer aprobación está al mismo tiempo ansioso de obtenerla, aunque también es en conjunto laudable, sus motivaciones albergan una dosis mayor de fragilidad humana. Está en peligro de sentirse humillado por la injusticia del género humano y su felicidad se halla expuesta a la envidia de sus rivales y la insensatez del público. La felicidad del otro, en cambio, está plenamente segura y es independiente de la fortuna y del capricho de quienes lo rodean. Piensa que el desdén y el odio que pueda recibir por la ignorancia de los demás no le atañen ni se siente en lo más mínimo abochornado por ellos. La gente lo desprecia y rechaza por una noción equivocada de su carácter y proceder. Si lo conocieran mejor lo estimarían y apreciarían. Hablando con propiedad no lo desprecian ni odian a él sino a otra persona a la que confunden con él. Un amigo al que viésemos en un baile de disfraces ataviado como un enemigo nuestro se sentiría más divertido que agraviado si con esa máscara diéramos rienda suelta a nuestra indignación hacia él. Así son los sentimientos de una persona de genuina magnanimidad cuando se expone a la crítica injusta. En contadas ocasiones sucede, empero, que la naturaleza humana arriba a ese nivel de entereza. Aunque sólo los seres humanos más débiles e indignos se complacen mucho por la gloria falsa, sin embargo, y por una extraña incoherencia, la falsa ignominia es a menudo capaz de humillar a quienes parecen más decididos y resueltos [parte III, cap. 2].

El Dr. Mandeville no se limita a presentar la frívola motivación de la vanidad como la fuente de todas las acciones que normalmente se califican de virtuosas. Procura subrayar la imperfección de la virtud humana en muchos otros aspectos. Asegura que en todos ellos no alcanza esa completa abnegación que pretende, y en vez de una conquista de nuestras pasiones, normalmente no pasa de ser una indulgencia disfrazada de las mismas. Siempre que nuestra reticencia con respecto al placer no llegue a equivaler a la abstinencia más ascética, la trata como si fuera obscena lujuria y sensualidad. Según él, lujuria es todo lo que excede el mínimo necesario para la naturaleza humana, con lo cual es vicioso hasta el uso de una camisa limpia o una habitación cómoda. Considera que la indulgencia en la inclinación sexual, en la unión más legítima, representa idéntica sensualidad que la satisfacción más nociva de esa pasión, y se mofa de la templanza y la castidad que pueden ser practicadas a tan bajo coste. La sofistería ingeniosa de su razonamiento, aquí como en tantas otras ocasiones, aparece cubierta con la ambigüedad del lenguaje. Algunas de nuestras pasiones tienen sólo los nombres indicativos de sus grados desagradables y ofensivos. El espectador tenderá a observarlas más desde este ángulo que desde ningún otro. Cuando escandalizan a sus propios sentimientos, cuando le causan una suerte de antipatía y disgusto, por necesidad se ve obligado a prestarles atención y llega naturalmente a darles un nombre desde esa perspectiva. Cuando caen dentro del estado natural de su mente, puede pasarlas por alto y no darles nombre alguno, y si lo hace, es uno que indica más la sujeción y represión de la pasión que el grado en el que se le permite subsistir una vez que es así controlada y contenida. Por eso los nombres comunes[23] del anhelo de placer y del an-

[23] Lujuria y lascivia.

celo de sexo denotan un grado vicioso y ofensivo de tales pasiones. En cambio las palabras templanza y castidad parecen resaltar su represión y sujeción más que el grado en el que se les permite subsistir. Por eso, cuando él puede demostrar que en algún grado siguen subsistiendo, imagina que ha demolido totalmente la realidad de las virtudes de la templanza y la castidad, y que ha demostrado que son meras imposturas que se aprovechan de la desatención y simpleza de la humanidad. Pero esas virtudes no exigen una insensibilidad absoluta ante las pasiones que pretenden controlar. Sólo se proponen reprimir la vehemencia de dichas pasiones para que no dañen al individuo y no perturben ni ofendan a la sociedad.

La gran falacia del libro del Dr. Mandeville[24] estriba en que representa cualquier pasión como plenamente viciosa, en cualquier grado y cualquier sentido. Por ello trata como vanidad a todo lo que haga cualquier referencia a lo que son o deberían ser los sentimientos de los demás, y por medio de esta sofistería establece su conclusión favorita: los vicios privados son beneficios públicos. Si el anhelo de la magnificencia, un gusto por las artes y los adelantos elegantes de la vida humana, por cualquier cosa que sea agradable en el vestido, en muebles y ajuares, por la arquitectura, la escultura, la pintura y la música, va a ser calificado de lujuria, sensualidad y ostentación, incluso en aquéllos cuya posición les permite, sin inconveniencia de ninguna clase, la indulgencia en tales pasiones, entonces es cierto que la lujuria, la sensualidad y la ostentación son beneficios públicos, puesto que sin las cualidades sobre las que él opta por arrojar esos nombres tan oprobiosos las artes refinadas jamás podrían ser fomentadas y languidecerían por falta de empleo. El autén-

[24] *La fábula de las abejas.*

tico fundamento de este sistema licencioso se encuentra en algunas doctrinas ascéticas populares que florecieron antes de su época, según las cuales la virtud consistía en la completa extirpación y aniquilamiento de todas nuestras pasiones. Al Dr. Mandeville le resultó sencillo probar, primero, que esa conquista plena jamás tuvo lugar entre los seres humanos, y segundo, que si tenía lugar de manera universal sería perniciosa para la sociedad, porque pondría fin a toda industria y comercio, y en cierto sentido a toda la actividad de la vida humana. Mediante la primera proposición parecía haber demostrado que no existía realmente la virtud, y que lo que pretendía serlo no era más que pura trampa y engaño a la humanidad; y mediante la segunda, que los vicios privados eran beneficios públicos, puesto que sin ellos ninguna sociedad podía prosperar o florecer.

Tal el sistema del Dr. Mandeville, que en su tiempo provocó tanto alboroto en el mundo, y que aunque quizá nunca generó más vicio del que habría habido sin él, como mínimo hizo que el vicio, que surgía de otras causas, apareciese con más desvergüenza, y proclamó la corrupción de sus motivaciones con una audacia disoluta que no se había conocido hasta entonces.

Pero por más destructivo que pueda parecer este sistema, jamás habría podido engañar a tantas personas, ni habría ocasionado una alarma tan generalizada entre quienes eran partidarios de principios mejores, si no hubiese bordeado en algunos aspectos la verdad. Un sistema de filosofía natural puede parecer muy razonable y ser ampliamente acogido en el mundo, y sin embargo no tener base alguna en la naturaleza ni semejanza alguna con la verdad. Los vórtices de Descartes fueron considerados en una nación muy ingeniosa y durante casi un siglo como la explicación más satisfactoria del movimiento de los cuerpos celestes. Pero se ha demostrado y toda la humanidad

está ya convencida de que esas supuestas causas de tan maravillosos efectos no sólo no existen sino que son absolutamente imposibles, y que si existiesen no podrían producir los efectos que se les atribuyen. No ocurre lo mismo con los sistemas de filosofía moral, y un autor que pretenda explicar el origen de nuestros sentimientos morales no podría engañarnos de manera tan crasa, ni alejarse tanto de cualquier parecido con la verdad. Cuando un viajero nos informa sobre un país lejano, puede abusar de nuestra credulidad y hacer pasar las ficciones más infundadas y absurdas como los hechos más patentes. Pero cuando una persona pretende contarnos lo que sucede en nuestro barrio y las actividades de la parroquia donde vivimos, aunque en este caso también pueda embaucarnos en algunos aspectos si somos tan descuidados como para no mirar las cosas con nuestros propios ojos, sin embargo las mayores falsedades que nos relate deben guardar alguna semejanza con la verdad y deben incluso tener una parte apreciable de verdad. Un autor que estudia la filosofía natural y aspira a encontrar las causas de los grandes fenómenos del universo, intenta explicar lo que ocurre en un país muy distante, sobre el cual puede contarnos lo que quiera, y siempre que su narración se mantenga dentro de los límites de lo verosímil no debe perder la esperanza de que le demos crédito. Pero cuando procura dar cuenta del origen de nuestros deseos y afectos, de nuestros sentimientos de aprobación y desaprobación, no sólo pretende describir la vida de nuestra propia parroquia sino la de nuestra propia casa. Aunque aquí también, como patronos indolentes que confían en un administrador que los defrauda, podemos ser embaucados, no habrá posibilidad de que nos cuente nada que no guarde una relación mínima con la verdad. Al menos algo de lo que nos diga deberá ser cierto y hasta lo que nos exagere deberá tener algún fundamento, porque en otro caso el fraude

será detectado incluso por la descuidada inspección que estamos dispuestos a hacer. El autor que adscriba como causa de cualquier sentimiento natural algún principio que no tiene conexión alguna con él, ni se parece a ningún otro principio que sí la tiene, resultará absurdo y ridículo hasta para el lector más imprudente e inexperto.

Sección III

De los diferentes sistemas que han sido elaborados con respecto al principio de la aprobación

Introducción

Después de la investigación sobre la naturaleza de la virtud, la cuestión más importante de la filosofía moral se refiere al principio de la aprobación, el poder o facultad de la mente que vuelve a ciertos caracteres agradables y desagradables, que hace que prefiramos un tenor de conducta a otro, que llamemos a uno bien y a otro mal, y que consideremos que uno es objeto de aprobación, honra y recompensa, mientras que el otro lo es de reprobación, crítica y castigo.

Hay tres explicaciones distintas acerca de este principio aprobatorio. Según algunos, aprobamos y desaprobamos nuestros actos y los de los demás sólo por amor propio, o por alguna percepción de su tendencia hacia nuestra felicidad o perjuicio. Según otros la razón, la misma facultad mediante la cual distinguimos lo verdadero de lo falso, nos habilita para distinguir entre lo adecuado e inadecuado tanto en las acciones como en los afectos. Y otros, por fin, sostienen que esa distinción es sólo el efecto del senti-

miento y la sensación inmediata, y obedece a la satisfacción o disgusto que nos inspira la visión de ciertos actos o emociones. Por tanto, las tres fuentes diferentes que han sido atribuidas al principio aprobatorio son el amor propio, la razón y el sentimiento.

Antes de pasar a examinar estos tres sistemas, debo observar que la elucidación de esta segunda cuestión, aunque es de la mayor importancia teórica, no tiene ninguna en la práctica. La cuestión referente a la naturaleza de la virtud necesariamente ejerce alguna influencia sobre nuestras nociones del bien y del mal en numerosos casos concretos. Pero la relativa al principio de la aprobación no puede tener un impacto semejante. El análisis de los artificios o mecanismos internos de los que brotan tales nociones o sentimientos es un asunto de mera curiosidad filosófica.

1. De los sistemas que deducen el principio de la aprobación del amor propio

No todos los que explican el principio aprobatorio mediante el amor propio lo hacen del mismo modo, y todos sus sistemas adolecen de bastante confusión e imprecisión. De acuerdo con el Sr. Hobbes y con varios de sus seguidores [25], el ser humano no se ve impulsado a refugiarse en la sociedad por ningún amor natural hacia sus semejantes sino porque sin la colaboración de los demás es incapaz de subsistir con holgura y seguridad. Por ello la sociedad se le torna necesaria, y considera que todo lo que propenda al sostenimiento y bienestar sociales tiende remotamente a promover su propio interés; y al contrario, cree que todo lo que pueda alterar o destruir la sociedad es en alguna medida dañino o perjudicial para él. La virtud es la gran sostenedora de la sociedad humana, y el vicio su gran perturbador. Por eso la primera es agradable y el se-

[25] Pufendorf, Mandeville.

gundo es ofensivo para todo ser humano; de la primera prevé la prosperidad de lo que es tan necesario para la comodidad y seguridad de su existencia, mientras que del segundo prevé su desorden y ruina.

No puede ponerse en tela de juicio, como ya ha sido observado [parte IV, cap. 2], que la tendencia de la virtud a promover y del vicio a alterar el orden social, cuando la consideramos serena y filosóficamente, refleja una notable belleza sobre la primera y una muy marcada deformidad sobre el segundo. La sociedad humana, cuando la contemplamos desde una perspectiva abstracta y filosófica, parece una gran máquina, una inmensa máquina cuyos movimientos ordenados y armoniosos dan lugar a numerosas consecuencias agradables. Con cualquier otra maquinaria hermosa y noble que ha sido producida por el ingenio humano sucede que todo lo que tienda a hacer que sus movimientos sean más suaves y sencillos derivará de ese efecto una cierta belleza y todo lo que tienda a obstruirlos será por tal razón desagradable; del mismo modo la virtud, que por así decirlo es el fino acabado de los engranajes sociales, necesariamente complace, mientras que el vicio, cual herrumbre vil que los hace chirriar y rechinar, es necesariamente ofensivo. Esta explicación, pues, del principio de la aprobación y la desaprobación, en la medida en que los deriva de una consideración del orden social, se entronca con el principio que confiere belleza a la utilidad y que analicé con anterioridad [parte IV, cap. 1]: de allí provienen todos los rasgos de verosimilitud que este sistema ostenta. Cuando estos autores describen las múltiples ventajas de una vida social y cultivada sobre las de una existencia salvaje y solitaria, cuando abundan en la necesidad de la virtud y el recto orden para conservar la primera, y demuestran cuán infaliblemente el predominio del vicio y la desobediencia a las leyes tiende a reimponer la segunda, el lector queda fascinado con la

novedad y magnificencia del panorama que abren ante él, detecta nítidamente una nueva belleza en la virtud y una fealdad renovada en el vicio, que no había advertido antes, y está tan fascinado con el descubrimiento que rara vez se detiene a pensar que esta perspectiva política, en la que nunca había reparado durante su vida, no puede ser la base de la aprobación y reprobación con las que siempre ha estado habituado a calificar esas diversas cualidades.

Por otro lado, cuando estos autores deducen del amor propio el interés que nos tomamos por el bienestar social, y la estima que por tal causa conferimos a la virtud, no quieren decir que cuando en nuestros días aplaudimos la virtud de Catón y abominamos la infamia de Catilina nuestros sentimientos estén influidos por la idea del beneficio que recibimos del uno o el daño que sufrimos a causa del otro. Según estos filósofos no apreciamos las personalidades virtuosas ni culpamos a las desordenadas en razón de que la prosperidad o subversión de la sociedad en esas épocas y naciones remotas pueda ejercer algún impacto sobre nuestra felicidad o desgracia en el presente. Nunca imaginaron que nuestros sentimientos dependían de ningún beneficio o perjuicio que supuestamente redundaría de hecho sobre nosotros, sino de lo que podríamos haber experimentado si hubiésemos vivido en esos tiempos y países distantes, o lo que podría redundar en nosotros si nos encontrásemos con personalidades del mismo tipo. La idea, en suma, tras la que andaban a tientas esos autores, y que nunca pudieron dilucidar con precisión, era la de la simpatía indirecta que sentimos hacia la gratitud de quienes recibieron el beneficio y hacia el resentimiento de quienes sufrieron el perjuicio provenientes de tan opuestas personalidades. A esta idea se referían vagamente cuando afirmaban que no era la noción de nuestro provecho o daño lo que impelía nuestro beneplácito o indignación, sino la concepción o imaginación de

lo que podríamos ganar o perder si debiésemos actuar en compañía de semejantes socios.

Pero en ningún sentido cabe considerar la simpatía como un principio egoísta. Es verdad que cuando yo me identifico con su pesar o su indignación cabría decir que mi emoción se basa en el amor propio, puesto que brota porque yo asumo su caso, me pongo en su lugar, y concibo así lo que yo sentiría en tales circunstancias. Pero aunque es correcto argumentar que la simpatía surge de un imaginario cambio de papeles con la persona principalmente afectada, no se supone que este cambio imaginario tiene lugar en mi propia persona y carácter sino en los de la persona con la cual yo simpatizo. Cuando me duelo por la muerte de su único hijo, con objeto de identificarme con su aflicción no pienso en lo que yo mismo, una persona con tales características y profesión, sufriría si tuviese un hijo y si ese hijo desgraciadamente muriese; lo que hago es considerar cuánto sufriría yo si yo fuese en realidad usted, y no sólo cambio con usted el contexto sino también las personas y los caracteres. Mi pesadumbre, entonces, obedece por entero a su causa y en nada a la mía. Por consiguiente, no es egoísta en absoluto. ¿Cómo puede calificarse de egoísta una pasión que ni siquiera en la imaginación brota de nada que me haya sucedido o que tenga que ver conmigo, con mi persona y carácter, sino que sólo le atañe lo que tiene que ver con usted? Un hombre puede simpatizar con una parturienta, aunque es imposible que se conciba sufriendo sus dolores en su propia persona y carácter. La explicación de la naturaleza humana, pues, que deduce todos los sentimientos y afectos del amor propio, que tanta resonancia ha alcanzado en el mundo pero que hasta donde se me alcanza nunca ha sido explicada claramente y en profundidad, proviene a mi juicio de una confusa y falsa interpretación del sistema de la simpatía.

2. De los sistemas que hacen de la razón el principio de la aprobación

Es bien sabido que de acuerdo a la doctrina del Sr. Hobbes, un estado de naturaleza es un estado de guerra, y que antes de la institución del gobierno civil no podía haber entre los seres humanos una vida social segura o pacífica. Según él, conservar la sociedad era sostener el gobierno civil, y destruir el gobierno civil equivalía a *poner fin* a la sociedad. Pero la existencia del gobierno civil depende de la obediencia prestada al magistrado supremo. En el momento en que pierde su autoridad, todo gobierno se acaba. Así, pues, como la propia preservación enseña a los hombres a aplaudir todo lo que tienda a promover el bienestar social y a censurar todo lo que pueda lesionarlo, el mismo principio debería enseñarles, si pensaran y hablaran con coherencia, a aplaudir en todas las ocasiones la obediencia al magistrado civil, y a censurar toda desobediencia y rebeldía. Las ideas mismas de lo laudable y censurable deberían coincidir con las de obediencia y desobediencia. Las leyes del magistrado civil, por tanto,

debían ser consideradas como los únicos y definitivos criterios sobre lo que era justo e injusto, sobre lo que estaba bien y lo que estaba mal.

Al propagar estas ideas, la intención declarada del Sr. Hobbes era someter las conciencias de los hombres de un modo inmediato a los poderes civiles y no a los eclesiásticos, cuya turbulencia y ambición habían llegado a ser para él, tras el ejemplo de su propia época, las fuentes principales de los desórdenes sociales. Por tal razón su doctrina fue especialmente ofensiva para los teólogos, que en consecuencia no dejaron de dar rienda suelta a su indignación contra él con suma aspereza y acritud. Resultó igualmente ofensiva para los buenos moralistas, porque suponía que no había una distinción natural entre el bien y el mal, que éstos eran mudables y variables y dependían de la simple voluntad arbitraria del magistrado civil. Esta explicación de las cosas, pues, fue atacada desde todos los frentes y con todas las armas, desde la sobria razón hasta las arengas enardecidas.

Para refutar una doctrina tan odiosa era menester probar que antes de toda legislación o institución positiva la mente estaba naturalmente dotada con una facultad mediante la cual distinguía en ciertas acciones y afectos las cualidades de lo bueno, laudable y virtuoso, en otros las de lo malo, reprobable y vicioso.

Con acierto observó el Dr. Cudworth[26] que el derecho no podía ser la fuente original de tales distinciones, porque supuesta la ley, debía estar bien obedecerla y mal desobedecerla, o indiferente el obedecerla o no. Era obvio que la legislación que daba lo mismo acatar o desacatar no podía ser el origen de esas distinciones, pero tampoco podía serlo aquélla que estaba bien respetar y mal no res-

[26] *Immutable morality*, l. I.

petar, puesto que tal cosa suponía las nociones o ideas previas del bien y del mal, y que la obediencia a la ley correspondía a la idea del bien, y la desobediencia a la del mal.

Puesto que con prioridad a todo derecho la mente tenía una noción de esas distinciones, parecía necesario concluir que derivaba esa noción de la razón, que le indicaba la diferencia entre el bien y el mal, del mismo modo que lo hacía entre lo verdadero y lo falso. Esta conclusión, que aunque cierta en algunos aspectos es algo precipitada en otros, fue más fácilmente aceptada en un tiempo en el que la ciencia abstracta de la naturaleza humana estaba apenas en su infancia, y antes de que los oficios y poderes de las diversas facultades de la mente humana hubiesen sido examinados y diferenciados con atención. Cuando esta controversia con el Sr. Hobbes alcanzó su mayor calor y vehemencia no se había pensado en ninguna otra facultad de la cual podían brotar tales ideas. De ahí que en ese momento llegó a ser la doctrina popular el que la esencia de la virtud y el vicio no consistían en la conformidad o disconformidad de las acciones humanas con la ley de un superior sino en su conformidad y disconformidad con la razón, que fue así reputada como la fuente y principio original de la aprobación y la desaprobación.

En algún sentido es cierto que la virtud consiste en la conformidad con la razón, y esta facultad puede con mucha justicia ser considerada como, en alguna medida, la fuente y principio de la aprobación y la desaprobación y de todo sano juicio sobre el bien y el mal. Por la razón descubrimos los criterios generales de la justicia por los cuales debemos regular todos nuestros actos, y por la misma facultad nos formamos las ideas más vagas e indefinidas sobre lo que es prudente, decoroso, generoso o noble, que llevamos siempre con nosotros y según los cuales procuramos modelar lo mejor que podemos nues-

tra línea de conducta. Las máximas generales de la moral se forman, como todas las demás máximas generales, a partir de la experiencia y la inducción. Observamos en una amplia variedad de casos concretos lo que place o disgusta a nuestras facultades morales, lo que aprueban y reprueban, y por inducción de esa experiencia estipulamos dichas normas generales. Mas la inducción siempre ha sido considerada una de las operaciones de la razón. Por consiguiente, es propio decir que derivamos de la razón todas esas máximas e ideas generales. Regulamos a través de ellas el grueso de nuestros juicios morales, que resultarían extremadamente inciertos y precarios si dependiesen por entero de lo que es susceptible de tantas variaciones como las emociones y sensaciones inmediatas, que los diferentes estados de salud y de humor pueden modificar de modo tan fundamental. Entonces, como nuestros juicios mejor fundados sobre el bien y el mal se rigen por máximas e ideas procedentes de la inducción de la razón, puede con propiedad afirmarse que la virtud consiste en una conformidad con la razón y en esa medida dicha facultad puede ser considerada como la fuente y principio de la aprobación y la desaprobación.

Pero aunque la razón es indudablemente la fuente de las reglas generales de la moral y de todos los juicios morales que nos formamos a través de ellas, es totalmente absurdo e ininteligible suponer que las primeras percepciones del bien y del mal pueden ser derivadas de la razón, incluso en los casos particulares a partir de cuya experiencia se forman los criterios generales. Tales primeras percepciones, como todas las demás experiencias sobre las que se fundan las normas generales, no pueden ser objeto de la razón sino del sentimiento y emoción inmediatos. Formamos las reglas generales de la moral al descubrir en una vasta variedad de casos que una línea de conducta constantemente complace de una manera deter-

minada. La razón no puede hacer que un objeto concreto sea por sí mismo agradable o desagradable para la mente. La razón puede demostrar que ese objeto es el medio para obtener algún otro que resulta naturalmente placentero o antipático, y de este modo lograr que sea agradable o desagradable en aras de alguna otra cosa. Pero nada puede ser agradable o desagradable por sí mismo salvo que lo sea por el sentimiento y la emoción inmediatos. Por consiguiente, si la virtud en todas las ocasiones necesariamente complace por sí misma a la mente, y si el vicio ciertamente le resulta desagradable, no puede ser la razón sino el sentimiento y la emoción inmediatos los que de esa manera nos reconcilian con la primera y nos extrañan de la segunda.

El placer y el dolor son los grandes objetos de deseo y aversión, pero ellos no son distinguidos por la razón sino por el sentimiento y la sensación inmediatos. Por tanto, si la virtud ha de ser deseable por sí misma y el vicio análogamente objeto de rechazo, no puede ser la razón lo que originalmente distinga estas diversas cualidades sino el sentimiento y la emoción inmediatos.

Pero como en cierto sentido cabe afirmar con justicia que la razón es el principio de la aprobación y la desaprobación, estos sentimientos fueron inadvertidamente considerados durante mucho tiempo como provenientes de las operaciones de dicha facultad. Al Dr. Hutcheson corresponde el mérito de haber sido el primero que distinguió con algún grado de precisión en qué aspecto cabe sostener que las discriminaciones morales brotan de la razón y en qué aspecto se basan en el sentimiento y la emoción inmediatos. En sus *Illustrations upon the moral sense* lo ha explicado de manera tan cabal y a mi juicio tan irrefutable que si este tema aún suscita controversia ello ha de atribuirse sólo a la falta de atención a lo que este caballero ha escrito o a una adhesión supersticiosa a ciertas

formas de expresión, una debilidad no poco común entre los eruditos, especialmente en asuntos tan profundamente interesantes como este, en el que una persona virtuosa es a menudo reacia a negar la corrección ni siquiera de una frase a la que se haya acostumbrado.

3. De los sistemas que hacen del sentimiento el principio de la aprobación

Los sistemas que hacen del sentimiento el principio de la aprobación pueden ser divididos en dos clases diferentes.

I. Según algunos el principio aprobatorio se funda en un sentimiento de una naturaleza peculiar, un poder particular de percepción ejercido por la mente ante ciertos actos o afectos, algunos de los cuales impresionan esta facultad de modo agradable y otros de modo desagradable: sobre los primeros se graban los caracteres de lo bueno, laudable y virtuoso, y sobre los segundos, los de lo malo, censurable y vicioso. Este sentimiento es de una naturaleza específica, diferente de todos los demás, y es efecto de un poder de percepción específico, que denominan sentido moral.

II. Según otros, para dar cuenta del principio de la aprobación no es necesario postular ningún poder de percepción nuevo, del que no se tenga noticia alguna. Pien-

san que la naturaleza opera aquí, como en todas las otras circunstancias, con la economía más rigurosa, y genera una multitud de consecuencias a partir de una sola y misma causa, y creen que la simpatía, potencia de la que siempre se ha sabido, y con la que la mente está manifiestamente dotada, es suficiente para explicar todos los efectos atribuidos a esa facultad especial.

I. El Dr. Hutcheson [27] se esmeró en probar que el principio de la aprobación no se basaba en el amor propio. Demostró también que no podía surgir de ninguna operación de la razón. Pensó, pues, que no había otro camino que suponer que se trataba de una facultad específica, con la que la naturaleza había dotado al espíritu humano a fin de producir este efecto particular e importante. Una vez excluidos el amor propio y la razón, no se le ocurrió que podía haber otra facultad conocida de la mente que pudiese alcanzar de alguna manera ese objetivo.

Llamó sentido moral a este nuevo poder de percepción, y supuso que era bastante parecido a los sentidos externos. Como los cuerpos que nos rodean, al impresionarnos de alguna forma, parecen poseer las diversas cualidades del sonido, el sabor, el olor, el color, así las diversas emociones de la mente humana, al contactar con esta facultad específica en un modo determinado, parecen poseer las diversas cualidades de lo amable y odioso, de lo virtuoso y vicioso, del bien y el mal.

Los distintos sentidos o poderes de percepción [28] de los que la mente humana deriva todas sus ideas simples eran según él de dos tipos diferentes: llamó a los primeros los

[27] *Inquiry concerning virtue.*
[28] *Treatise of the passions.*

sentidos directos o antecedentes, y a los segundos los sentidos reflejos o consecuentes. Los sentidos directos eran aquellas facultades de las que la mente derivaba la percepción de las cosas que no presuponían la percepción antecedente de ninguna otra. Así, los sonidos y los colores eran objetos de los sentidos directos. El oír un sonido o ver un color no presupone la percepción previa de ninguna otra cualidad u objeto. Por otro lado, los sentidos reflejos o consecuentes eran aquellas facultades de las que la mente derivaba la percepción de las cosas que presuponían la percepción anterior de alguna otra. Así, la armonía y la belleza eran objetos de los sentidos reflejos. Para percibir la armonía de un sonido o la belleza de un color debemos percibir primero el sonido o el color. El sentido moral era considerado una facultad de este tipo. La facultad que el Sr. Locke llama reflexión, y de la que derivó las ideas simples de las varias pasiones y emociones de la mente humana, era según el Dr. Hutcheson un sentido interno directo. La facultad merced a la cual percibimos la belleza o la fealdad, la virtud o vicio de esas varias pasiones y emociones, era un sentido interno reflejo.

El Dr. Hutcheson procuró además fortalecer su doctrina demostrando que era coherente con la analogía de la naturaleza, y que la mente estaba dotada de una variedad de otros sentidos reflejos exactamente similares al sentido moral, tales como el sentido de la belleza y la deformidad de los objetos exteriores, un sentido público, mediante el cual simpatizamos con la felicidad o infelicidad de nuestros semejantes, un sentido de la vergüenza y del honor, y un sentido del ridículo.

Pero a pesar de todo el trabajo que se tomó este ingenioso filósofo en demostrar que el principio aprobatorio se funda en un poder especial de percepción, en cierto modo análogo a los sentidos externos, hay algunas consecuencias que él reconoce que se siguen de esta doctrina y

que probablemente muchos considerarán como suficiente refutación de la misma. Admite que las cualidades [29] que pertenecen a los objetos de cualquier sentido no pueden, sin incurrir en grave despropósito; ser atribuidas al sentido mismo. ¿Quién ha podido pensar en hablar del sentido de ver negro o blanco, el sentido de oír alto o bajo, o el sentido de gustar dulce o amargo? Él sostiene que es igualmente absurdo llamar a nuestras facultades morales virtuosas o viciosas, moralmente buenas o malas. Tales cualidades corresponden a los objetos de esas facultades, y no a las facultades mismas. Por consiguiente, si hubiese un hombre de constitución tan absurda como para aprobar la crueldad y la injusticia en tanto que las mayores virtudes, y desaprobar la equidad y el humanitarismo en tanto que los vicios más despiadados, tal constitución mental podría ciertamente ser calificada de inconveniente tanto para el individuo como para la sociedad, y asimismo de extraña, sorprendente y antinatural en sí misma, pero no podría, sin incurrir en el máximo despropósito, ser denominada viciosa o moralmente mala.

Ahora bien, si viésemos a un hombre prorrumpir en ruidosa admiración y aplauso ante la ejecución más bárbara e inmerecida, ordenada por algún tirano insolente, es obvio que no nos creeríamos culpables de ningún grueso despropósito si afirmásemos que su conducta es viciosa y moralmente perversa en grado sumo, aunque sólo expresara unas facultades morales depravadas o una aprobación disparatada de ese acto horrible tomándolo como noble, magnánimo y excelso. Imagino que al ver a tal espectador nuestro corazón olvidaría por un tiempo su simpatía con el sufridor y no sentiría más que horror y aborrecimiento al pensar en un villano tan execrable. Lo

[29] *Illustrations upon the moral sense*, sec. I, pág. 237 y ss.; 3.ª ed.

abominaríamos incluso más que al tirano, que pudo haber sido incitado por las pasiones impetuosas de los celos, el miedo y el rencor, y que sería por tal causa más excusable. Pero los sentimientos del espectador carecerían de toda causa o motivación y por ello resultarían más absoluta y completamente detestables. No hay perversión de sentimiento o afecto que nuestro corazón se mostraría más reacio a asumir que una de este tipo, y lejos de considerar una tal constitución como algo simplemente extraño o inconveniente y en modo alguno vicioso o moralmente malo, la calificaríamos como el más extremo y espantoso estadio de la depravación moral.

Los sentimientos morales correctos, en cambio, parecen en cierto grado naturalmente laudables y moralmente buenos. La persona cuya crítica y aplauso se corresponden con la máxima exactitud en todas las ocasiones con la valía o indignidad del objeto parece merecedora de un grado de aprobación moral. Admiramos la delicada precisión de sus sentimientos morales: sirven de guía a nuestros propios juicios y por ser tan extraordinaria y asombrosamente ajustados suscitan hasta nuestra admiración y nuestro aplauso. Es verdad que no podemos estar siempre seguros de que la conducta de esa persona guardará en algún sentido una correspondencia con la precisión y exactitud de sus juicios referidos al comportamiento ajeno. La virtud requiere hábito y firme propósito, tanto como delicadeza en los sentimientos, y desafortunadamente aquellas cualidades están a veces ausentes allí donde ésta alcanza su máxima perfección. Tal disposición de la mente, empero, aunque pueda en ocasiones ser afeada por imperfecciones, es incompatible con todo lo que resulte crasamente criminal y constituye la base más feliz desde la que se puede edificar la superestructura de la virtud perfecta. Hay muchos hombres bienintencionados y que se proponen seriamente cumplir con lo que creen es

su deber, y que sin embargo resultan desagradables debido a la tosquedad de sus sentimientos morales.

Quizá quepa decir que aunque el principio aprobatorio no se funda en ningún poder de percepción que sea en ningún aspecto análogo a los sentidos externos, aún podría basarse en un sentimiento específico que respondiese a este objetivo concreto y a ningún otro. Podría pretenderse que la aprobación y la desaprobación son sensaciones o emociones determinadas que brotan en la mente provocadas por personalidades o actos diferentes; así como el resentimiento puede ser denominado un sentido del agravio, o la gratitud un sentido de los beneficios, aquéllas podrían con mucha propiedad recibir el nombre de sentido del bien y del mal, o sentido moral.

Pero esta explicación de las cosas, aunque no sea susceptible de las mismas objeciones que la anterior, está expuesta a otras igualmente incontestables.

Primero, cualesquiera sean las variaciones a que está sujeta una emoción particular, siempre conserva los rasgos generales que la distinguen como una emoción determinada, y estos rasgos generales son siempre más marcados y notorios que cualquier alteración que pueda experimentar en casos concretos. Así, la ira es una emoción específica y por tanto sus facetas generales resultan siempre más distinguibles que todas las variaciones que pueda experimentar en casos particulares. La ira contra un hombre es sin duda algo diferente de la ira contra una mujer y también de la ira contra un niño. En cada uno de los tres casos la pasión general de la ira recibe una modificación diferente a partir de la naturaleza específica de su objeto, como puede detectar cualquier espectador atento. Pero a pesar de todo los rasgos generales de la pasión predominan en todos los casos. El distinguirlos no requiere una inspección demasiado prolija, y en cambio sí es necesaria una atención muy delicada para descubrir sus

variaciones; todo el mundo advierte los primeros y casi nadie se percata de las segundas. Por consiguiente, si la aprobación y la desaprobación fueran como la gratitud o el resentimiento, emociones de tipo específico, distintas de todas las demás, cabría esperar que en todas las variaciones que pudiesen experimentar retendrían los rasgos generales que las caracterizan como emociones determinadas, clara, manifiesta y fácilmente distinguibles. Si nos atenemos a lo que de hecho sentimos cuando aprobamos o desaprobamos en distintos contextos, comprobaremos que nuestra emoción es en un caso completamente diferente de lo que es en el otro, y que no hay forma posible de descubrir facetas comunes a ambas. Así, la aprobación con la que contemplamos un sentimiento tierno, delicado y humanitario, es bastante distinta a aquélla que nos impacta mediante un sentimiento excelso, osado y magnánimo. En muchos casos nuestra aprobación de ambos podrá ser absoluta y total, pero el uno nos enternece y el otro nos exalta, y no existe semejanza alguna entre las emociones que nos provocan. Sin embargo, de acuerdo con el sistema que he procurado exponer, debería ser así necesariamente. Como las emociones que aprobamos en la persona son bien diferentes en esos dos casos, y como nuestra aprobación surge de la simpatía con esas emociones opuestas, lo que sentimos en un contexto no puede guardar semejanza alguna con lo que sentimos en el otro. Pero esto no podría suceder si la aprobación consistiese en una emoción específica que no tuviese nada en común con los sentimientos que aprobamos sino que brotase a la vista de tales sentimientos, como lo hace cualquier otra pasión ante la presencia del objeto que le es propio. Lo mismo vale con respecto a la desaprobación. El horror que nos inspira la crueldad no se parece en nada al desprecio que nos provoca lo ruin. El desacuerdo entre nuestra mente y la de la persona cuyos sentimientos y proce-

der consideramos es de una especie muy diversa al que experimentamos al contemplar dos vicios distintos.

Segundo, acabo de observar que no sólo las diferentes pasiones o afectos de la mente humana aprobados o desaprobados nos parecen moralmente buenos o malos, sino que la aprobación propia e impropia aparece ante nuestros sentimientos naturales con esos mismos caracteres grabados. Pregunto, entonces: según este sistema ¿cómo aprobamos o desaprobamos la aprobación propia o impropia? Pienso que sólo es posible dar una respuesta razonable a esta pregunta. Hay que decir que cuando la aprobación de nuestro prójimo con respecto a la conducta de una tercera persona coincide con la nuestra, aprobamos su aprobación y la consideramos en alguna medida como moralmente buena; en cambio, cuando no coincide con nuestros propios sentimientos la desaprobamos y la consideramos en alguna medida como moralmente mala. Se admitirá, pues, que al menos en este caso la coincidencia u oposición de sentimientos entre el observador y la persona observada constituye la aprobación o desaprobación moral. Y si así es en esta circunstancia, pregunto: ¿por qué no en todas?, ¿o por qué imaginar que existe un poder de percepción nuevo para dar cuenta de tales sentimientos?

Frente a cualquier explicación del principio de la aprobación que lo haga depender de un sentimiento concreto, diferente de los demás, yo objetaría lo extraño que resulta que este sentimiento, que la providencia indudablemente pretendió que fuese el principio rector de la naturaleza humana, haya pasado hasta hoy tan inadvertido que no exista un nombre para él en ningún idioma. La palabra sentido moral es muy reciente y no cabe sostener que forma parte de la lengua inglesa. La palabra aprobación es sólo desde hace pocos años adecuada para describir algo de este tipo. Hablando con propiedad aprobamos todo lo

que nos resulta plenamente satisfactorio, el diseño de un edificio, el artificio de una máquina, el sabor de un plato de carne. La palabra conciencia no denota inmediatamente ninguna facultad moral mediante la cual aprobamos o reprobamos. Es verdad que la conciencia presupone una facultad así, y propiamente significa que somos conscientes de que hemos obrado en conformidad o en contra de sus directrices. Cuando el amor, el odio, la alegría, la aflicción, la gratitud, el resentimiento, cuando muchas otras pasiones también supuestamente sujetas a este principio han adquirido entidad suficiente como para adquirir denominaciones propias ¿no resulta sorprendente que la soberana de todas ellas haya sido tan ignorada que, con la excepción de un puñado de filósofos, nadie ha creído conveniente acuñar un nombre para ella?

Cuando aprobamos una personalidad o un acto, los sentimientos que experimentamos se derivan según este sistema de cuatro fuentes, que en algunos aspectos difieren entre sí. Primero, simpatizamos con los motivos del agente; segundo, asumimos la gratitud de quienes han cosechado el beneficio de sus acciones; tercero, observamos que su conducta ha sido compatible con las reglas generales por las que suelen operar esas dos simpatías, y finalmente, cuando consideramos tales acciones como parte de un sistema de conducta que tiende a promover la felicidad del individuo o la de la sociedad, parecen derivar de esta utilidad una belleza no distinta de la que adscribimos a una máquina bien planeada. Tras deducir en cualquier caso concreto todo lo que quepa reconocer que procede de estos cuatro principios, me gustaría saber qué es lo que queda, y sin reservas permitiré que el resto sea atribuido a un sentido moral o a cualquier otra facultad especial, siempre que alguien defina con precisión qué cosa es ese sobrante. Quizá se podría esperar que si existiese un principio especial de esa clase, tal y como se supone que es el

sentido moral, lo sentiríamos en algunos casos de manera separada y diferente de cualquier otro, como a menudo sentimos alegría, pena, esperanza y temor, puros y sin mezclarse con ninguna otra emoción. Pero pienso que nadie pretenderá que tal cosa es posible. Nunca he oído un sólo ejemplo por el que pudiera afirmarse que este principio actúa en solitario y sin mezclarse con la simpatía o antipatía, con la gratitud o resentimiento, con la percepción de la compatibilidad o incompatibilidad entre una acción y una regla establecida, o finalmente con ese gusto general por la belleza y el orden que nos suscitan tanto los objetos inanimados como los animados.

II. Existe otro sistema que intenta explicar el origen n de nuestros sentimientos morales a través de la simpatía, pero que es diferente del que he procurado exponer. Es el que defiende que la virtud consiste en la utilidad y explica el placer con el que el espectador pondera la utilidad de cualquier cualidad por la simpatía con la felicidad de aquellos afectados por la misma. Esta simpatía es diferente tanto de aquélla a través de la cual asumimos los motivos del agente como de aquélla por la cual compartimos la gratitud de las personas beneficiadas por sus actos. Es el mismo principio por el cual aprobamos una máquina ingeniosamente diseñada. Pero ninguna máquina puede ser objeto de ninguna de estas dos últimas simpatías mencionadas. He hecho alguna referencia a este sistema en la cuarta parte de esta obra [parte IV, cap. 2].

Sección IV

De la forma en que los distintos autores han abordado las reglas prácticas de la moral

Ya ha sido apuntado en la tercera parte del presente trabajo [parte III, cap. 6] que las reglas de la justicia son las únicas reglas de moralidad que son precisas y exactas; que las de las demás virtudes son flexibles, vagas e indeterminadas; que las primeras pueden ser comparadas con las reglas de la gramática y las segundas con las que los críticos formulan para alcanzar una redacción sublime y elegante, y que nos presentan una idea general de la perfección que deberíamos alcanzar, más que suministrarnos unas directrices claras e infalibles para alcanzarla.

Como las diversas reglas morales admiten muchos grados de precisión, los autores que han tratado de recopilarlas y clasificarlas en sistemas lo han hecho de dos maneras: algunos han seguido el método flexible al que naturalmente estaban orientados al considerar una clase de virtudes, y otros han procurado introducir en sus preceptos la exactitud de la que sólo algunas son susceptibles. Los primeros han actuado como críticos y los segundos como gramáticos.

I. Los del primer grupo, entre quienes podemos contar a los antiguos moralistas, se han contentado con describir de modo general los diversos vicios y virtudes y señalar la fealdad y miseria de una disposición así como la propiedad y felicidad de la otra, pero no han pretendido estipular muchos criterios precisos que deben ser respetados sin excepción en todos los casos concretos. Sólo han tratado de especificar, en la medida en que el lenguaje lo permita, primero, en qué consiste el sentimiento del corazón sobre el que se funda cada virtud particular, qué clase de sensación o emoción interna es aquello que constituye la esencia de la amistad, del humanitarismo, de la generosidad, de la justicia, de la magnanimidad y de todas las demás virtudes, así como de los vicios que se les contraponen; y segundo, cuál es la línea general de conducta, el tono ordinario y el tenor del comportamiento hacia el que cada uno de esos sentimientos nos orienta, o cómo elegiría actuar en circunstancias normales una persona amigable, generosa, valiente, justa y humanitaria.

El caracterizar el sentimiento del corazón sobre el que se funda cada virtud específica requiere un trazo delicado y preciso, pero es una tarea que puede ser acometida con algún grado de exactitud. Lo que es ciertamente imposible es dar cuenta de todas las variaciones que el sentimiento experimenta o debería experimentar conforme a cada eventual cambio del contexto: ellas son ilimitadas y el lenguaje carece de nombres para indicarlas. Por ejemplo, el sentimiento de la amistad que abrigamos hacia una persona anciana y hacia una persona joven son distintos, el que experimentamos ante un individuo austero y hacia otro con modales más suaves y amables son distintos, y ellos a su vez difieren del que sentimos hacia una persona de vivacidad y energía joviales. La amistad que concebimos hacia un hombre y hacia una mujer no son idénticas, incluso aunque no haya intervención de pasión indecoro-

sa alguna. ¿Qué autor podría enumerar éstas y todas las demás variedades que dicho sentimiento es capaz de adoptar? Sin embargo, el sentimiento general de la amistad y el lazo familiar que es común a todas ellas puede ser definido con aceptable precisión. El retrato que así se obtiene será siempre en muchos aspectos incompleto, pero tendrá el parecido suficiente como para que reconozcamos al original cuando lo veamos, e incluso para que lo distingamos de otros sentimientos con los que guarda una fuerte semejanza, tales como la buena voluntad, el respeto, la estima, la admiración.

Más fácil aún es describir de modo general cuál es la forma habitual de conducta a que nos compele cada virtud. En realidad, es casi imposible describir el sentimiento o emoción interior sobre la que se basa sin hacer algo parecido. Si se me permite la expresión, los rasgos invisibles de todas las diferentes modificaciones de la pasión, tal como se manifiestan internamente, no se pueden expresar con palabras. La única forma de señalarlos y distinguirlos unos de otros es describir los efectos que generan hacia el exterior, las alteraciones que ocasionan en el semblante, en el porte y proceder externos, las decisiones que sugieren, las acciones que estimulan. Así procura Cicerón, en el primer libro de sus *Oficios*, dirigirnos hacia la práctica de las cuatro virtudes cardinales, y así Aristóteles, en las partes prácticas de su *Ética*, nos apunta los distintos hábitos mediante los que prefiere que regulemos nuestro comportamiento, tales como la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad e incluso la jocosidad y el buen humor, cualidades que ese indulgente filósofo conjeturó merecían un lugar en el catálogo de las virtudes, aunque la ligereza de la aprobación que naturalmente les conferimos no parece que las haga acreedoras a tan venerable denominación.

Estas obras nos presentan agradables y animados retra-

tos de modos de ser. La vivacidad de sus descripciones inflama nuestro amor natural a la virtud e incrementa nuestro aborrecimiento del vicio; la justeza y delicadeza de sus observaciones pueden servir muchas veces para corregir y definir nuestros sentimientos naturales con respecto a la corrección de la conducta, y al sugerirnos muchas observaciones finas y sutiles nos pueden llevar a un proceder más justo que el que habríamos concebido sin tal instrucción. En esta forma de tratamiento de las reglas morales estriba la ciencia que con propiedad se llama ética, una ciencia que aunque, al igual que la interpretación de textos, no admite la precisión más exacta, es empero sumamente útil y agradable. Es de todas la más susceptible a los embellecimientos de la elocuencia, y de otorgar mediante ellos, si fuera posible, una importancia renovada a las menores reglas de conducta. Sus preceptos, cuando son así vestidos y adornados, son capaces de producir las impresiones más nobles y perdurables sobre la ductilidad de la juventud, y cuando los abrazan con la magnanimidad natural de esa edad generosa, pueden inspirar, al menos durante un tiempo, las decisiones más heroicas, y tender así a establecer y confirmar los hábitos mejores y más útiles a que puede ser propensa la mente humana. Todo lo que el precepto y la exhortación pueda hacer para animarnos a la práctica de la virtud es hecho por esta ciencia, presentada de esta manera.

II. El segundo grupo de moralistas, entre quienes es cabe incluir a todos los casuistas de la Iglesia cristiana desde la Edad Media, así como a los que en este siglo y el pasado han estudiado la llamada jurisprudencia natural, no se limitan a caracterizar de esta forma general la línea de conducta que nos recomiendan, sino que tratan de fijar reglas exactas y precisas para dirigir nuestros actos en todos los contextos. Como la justicia es la única virtud con

respecto a la cual pueden propiamente estipularse esas normas exactas, ésa ha sido la virtud objeto de la consideración de esos dos conjuntos de autores. La abordan, empero, de manera muy dispar.

Los que analizan los principios de la jurisprudencia sólo consideran lo que la persona a quien algo es debido ha de pensar que tiene derecho a obtener por la fuerza, lo que cualquier espectador imparcial aprobaría si así lo obtuviese, o lo que un juez o árbitro al que hubiese planteado el caso, y que estuviese decidido a hacerle justicia, debería obligar a la otra persona a sufrir o a realizar. En cambio los casuistas no examinan lo que puede ser con propiedad extraído a la fuerza sino más bien lo que la persona obligada ha de pensar que debe realizar a partir del respeto más sagrado y escrupuloso a las normas generales de la justicia, y del pavor más consciente tanto a perjudicar a su prójimo como a quebrantar la integridad de su propio carácter. El fin de la jurisprudencia es prescribir reglas para las decisiones de jueces y árbitros. El fin de la casuística es prescribir reglas para la conducta de una buena persona. Si cumplimos las normas de la jurisprudencia, suponiendo que fuesen plenamente perfectas, no mereceríamos más que el quedar libres de sanción externa. Si cumplimos las de la casuística, suponiendo que fuesen como deberían ser, tendríamos derecho a una caudalosa alabanza merced a la recta y escrupulosa sensibilidad de nuestra conducta.

A menudo sucederá que una buena persona crea que el respeto grave y concienzudo a las reglas generales de la justicia la obligan a realizar muchas cosas que sería sumamente injusto forzarla a hacer o que se las impusiera un juez o árbitro. Por poner un ejemplo trillado: un atracador, mediante amenazas de muerte, obliga a un viajero a que se comprometa a entregarle una determinada suma de dinero. Ha sido muy cuestionado el que una promesa

arrancada así por medio de una fuerza injusta deba ser considerada obligatoria.

Desde el punto de vista de la pura jurisprudencia la decisión no admite duda. Sería absurdo suponer que el atracador tiene derecho a emplear la violencia para obligar al otro a cumplir su compromiso. La extracción de la promesa fue en sí misma un delito merecedor de la mayor pena y el arrancar su cumplimiento sólo equivaldría a añadir un nuevo delito al precedente. Ninguna reclamación por daños puede formular quien sólo ha sido engañado por la persona que con justicia podría haberle dado muerte. El suponer que un juez debería forzar el cumplimiento de tales promesas, o que el magistrado debería permitir la iniciación de acciones legales por ello, sería el absurdo más ridículo. Desde la perspectiva jurídica, entonces, la decisión está clarísima.

Pero si la consideramos como una cuestión casuística, el asunto no es tan sencillo. El que un buen hombre, a partir de un respeto concienzudo por la norma más venerable de la justicia, que ordena cumplir todas las promesas relevantes, no se sentiría obligado a cumplir su palabra es al menos algo mucho más dudoso. Es indisputable que ningún respeto es debido a la frustración del ser ruin que lo ha arrastrado a esta situación, que el ladrón no ha sufrido daño alguno y que por tanto no hay nada que deba ser exigido por la fuerza. Pero puede razonablemente preguntarse si en este caso no cabe alguna consideración, debida a su propia dignidad y honor, a la santidad inviolable de esa parte de su personalidad que lo hace reverenciar la ley de la verdad y aborrecer todo lo que se parezca a la perfidia y la falsedad. Y los casuistas están profundamente divididos en torno a este tema. De un lado encontramos a Cicerón entre los antiguos y entre los modernos a Pufendorf, su comentarista Barbeyrac, y sobre todo el fallecido Dr. Hutcheson, quien en la mayoría

de los casos no fue en absoluto un casuista flexible: ellos sostienen sin tapujos que no se debe miramiento alguno a una tal promesa, y que pensar lo contrario es mera tontería y superstición. Y del otro lado están [30] algunos antiguos padres de la Iglesia y algunos casuistas modernos muy eminentes, que defienden la opinión contraria y opinan que todas esas promesas son obligatorias.

Si enfocamos el problema conforme a los sentimientos comunes de los seres humanos comprobaremos que se pensará que incluso un compromiso de este tipo merece ser tenido en cuenta, pero que es imposible determinar en qué grado por medio de un criterio general que se aplique a todos los casos sin excepción. No escogeríamos como amigo y compañero a un hombre que fuera bastante proclive y abierto a formular promesas de esa clase, y que las violase también sin muchos aspavientos. Un caballero que se comprometiese a pagar cinco libras a un salteador de caminos y no se las pagase incurriría en alguna culpa. Ahora bien, si la suma prometida resultase muy abultada, la conducta apropiada sería más dudosa. Por ejemplo, si fuera tal que el pago arruinaría totalmente a la familia del prometedor, si fuera tan grande como para poder suficientemente promover los objetivos más útiles, sería en alguna medida delictivo o al menos sumamente impropio arrojarla por puntillo en manos tan indignas. El hombre que se hunda en la mendicidad o que despilfarre cien mil libras, aunque tuviese ese dinero, en aras de cumplir con la palabra dada a un ladrón, aparecería ante el sentido común de la humanidad como alguien absurdo y extravagante en el máximo grado. Tal profusión sería incompatible con su deber, con aquello a lo que está obligado con respecto a sí mismo y a los demás, y por consiguiente en

[30] San Agustín, La Placette.

ningún caso estaría autorizada en atención al cumplimiento de una promesa arrancada de esa forma. Pero el fijar a través de una regla precisa el grado de respeto que merece, o cuál sería la máxima suma que podría deberse en tales contextos, es obviamente imposible. El caso variaría conforme a los caracteres de las personas, a sus circunstancias, a la solemnidad de la promesa e incluso a los incidentes del encuentro; y si el prometedor fue tratado con una buena dosis de esa suerte de galantería que a veces muestran las personas de carácter más malvado, estaría más en deuda que en caso contrario. En general puede afirmarse que la exacta propiedad exige la observancia de todas esas promesas, siempre que no resulte contradictorio con otros deberes que son más sagrados, como la consideración al interés público, a aquéllos a los que la gratitud, el afecto natural o las leyes de la correcta beneficencia nos impulsan a cuidar. Pero, como ya se ha dicho, carecemos de reglas precisas para determinar qué acciones externas son debidas por el respeto a tales motivaciones y, en consecuencia, cuándo son esas virtudes incompatibles con la observancia de tales promesas.

Ha de apuntarse, asimismo, que cuando esas promesas son quebrantadas, aunque sea por las razones más perentorias, siempre lo son con algún grado de deshonra para la persona que las formuló. Una vez hechas, podemos convencernos de la impropiedad de su cumplimiento. Pero de todas maneras hay una falta por haberlas realizado. Al *menos representan un alejamiento* de las mayores y más nobles máximas de la magnanimidad y el honor. Una persona valiente debe morir antes que hacer una promesa que no pueda cumplir sin desatino ni violar sin ignominia. Porque una situación de este tipo siempre vendrá acompañada de algún nivel de ignominia. La felonía y la mentira son vicios tan graves, tan terribles y al mismo tiempo en tantas ocasiones es tan fácil dejarse do-

minar por ellos sin riesgo, que somos frente a ellos más celosos que ante ningún otro. Nuestra imaginación, por consiguiente, conecta la noción de vergüenza a todos los quebrantamientos de la palabra dada, en cualquier contexto y situación. Se asemejan en este sentido a las faltas de castidad en el sexo bello, una virtud ante la cual, por idénticas razones, somos excesivamente celosos; y nuestros sentimientos no son más delicados en un caso que en el otro. El quebrantamiento de la castidad deshonra irrecuperablemente. Ninguna circunstancia ni incitación pueden excusarlo, ningún pesar ni arrepentimiento pueden atenuarlo. Tan remilgados somos en este tema que hasta la violación deshonra, y en nuestra imaginación la inocencia del espíritu no puede lavar la contaminación del cuerpo. Lo mismo sucede con el faltar a la palabra dada, cuando ha sido solemnemente empeñada, incluso ante el más rastrero de los hombres. La fidelidad es una virtud tan necesaria que por regla general pensamos que es debida incluso a aquellos a quienes no se debe nada más, y a quienes creemos que es legítimo matar y destruir. No vale que la persona culpable de su contravención alegue que lo hizo para salvar su vida y que rompió su compromiso porque mantenerlo era incompatible con algún otro deber respetable. Tales circunstancias pueden aliviar su deshonor, pero no borrarlo por completo. Parece culpable de un acto al que la imaginación de los seres humanos siempre adjunta inseparablemente una dosis de vergüenza. Ha roto una promesa tras haber asegurado solemnemente que la cumpliría, y su personalidad, si no está irremediablemente mancillada y corrompida, tiene al menos el sello del ridículo, que será muy difícil borrar por entero; pienso que a ninguna persona que haya pasado por una aventura de este tipo le gustará relatarla.

Este ejemplo puede servir para ilustrar en qué consiste la diferencia entre la casuística y la jurisprudencia, cuan-

do ambas abordan las obligaciones con respecto a las reglas generales de la justicia.

Pero aunque esa diferencia es auténtica y fundamental, aunque esas dos disciplinas proponen objetivos bastante diferentes, la uniformidad del tema ha creado tanta similitud entre ambas que el grueso de los autores cuyo designio paladino era tratar la jurisprudencia han decidido las diversas cuestiones que examinan en conformidad a veces con los principios de dicha ciencia y a veces con los de la casuística, sin distinguirlas y quizá sin ser ellos mismos conscientes de cuándo hacían una cosa y cuándo otra.

La doctrina de los casuistas, empero, no se halla en absoluto constreñida a la consideración de lo que nos demanda un respeto concienzudo hacia las normas generales de la justicia. Abarca muchas otras secciones del deber cristiano y moral. Lo que parece haber dado lugar al cultivo de esta especie de ciencia fue principalmente la costumbre de la confesión auricular, introducida por la superstición católica romana en tiempos de barbarie e ignorancia. De acuerdo a dicha institución había que revelar al confesor los actos e incluso los pensamientos más secretos que cabía sospechar se desviaban apenas un ápice de las reglas de la pureza cristiana. El confesor informaba a sus penitentes si habían violado o no su deber, y en qué aspecto, y qué penitencia les correspondía antes de que pudiera absolverlos en el nombre de la Deidad ofendida.

La conciencia o incluso la sospecha de haber hecho el mal es un peso sobre cualquier mente, y viene acompañada por la angustia y el terror en todos los que no están endurecidos por hábitos prolongados de iniquidad. En este como en todos los demás infortunios, los hombres están naturalmente ansiosos por liberarse de la opresión que sienten sobre su ánimo y desahogar la agonía de su mente con alguna persona en cuyo silencio y discreción puedan confiar. La humillación que padecen por tal reco-

nocimiento es plenamente compensada mediante el alivio de su zozobra que la simpatía de su confidente rara vez deja de proporcionar. Les reconforta el comprobar que no son completamente indignos de respeto, y que por más que pueda censurarse su comportamiento pasado, su disposición presente es como mínimo aprobada y acaso sea suficiente para compensarlo, o al menos para que accedan a algún grado de estima por parte de la persona amiga. En esas épocas de superstición, un clero numeroso y artero se había ganado la confianza de virtualmente todas las familias. Poseían toda la pequeña sabiduría que permitían los tiempos, y sus modales, aunque en muchos aspectos rudos y desordenados, eran finos y regulares en comparación con los de la era en que vivían. Por tal razón fueron considerados no sólo como los grandes directores de todos los deberes religiosos, sino también de los morales. Su familiaridad otorgaba reputación a cualquiera que fuese tan feliz como para atesorarla, y cualquier indicio de su desaprobación marcaba con la más indeleble ignominia a cualquiera que tuviese la desdicha de caer bajo ella. Reputados como los mayores jueces del bien y el mal, eran naturalmente consultados ante todos los escrúpulos que surgían, y era estimable que cualquier persona diese a conocer que hacía a estos hombres santos los confidentes de todos sus secretos, y no tomaba ninguna decisión relevante o delicada sin su consejo y aprobación. En consecuencia, no les resultó difícil a los clérigos el lograr estipular como regla general que se les confiase lo que ya era corriente confiarles, y lo que se les habría confiado aunque no hubiese existido norma alguna al respecto. Y así el lograr las cualificaciones necesarias para ser confesores se convirtió en una parte necesaria de la formación de los sacerdotes y hombres de la iglesia, y de ahí fueron llevados a recopilar los llamados casos de conciencia, situaciones sutiles y delicadas en las que resulta arduo de-

terminar dónde reside la corrección de la conducta. Imaginaron que tales obras podrían ser útiles tanto para los directores de las conciencias como para aquéllos que habrían de ser dirigidos: y ese fue el origen de los libros de casuística.

Los deberes morales que fueron objeto de la consideración de los casuistas fueron esencialmente aquellos que, al menos en alguna medida, cabe circunscribir dentro de reglas generales, y cuya transgresión viene naturalmente acompañada por algún nivel de remordimiento y algún temor a sufrir un castigo. El designio de la institución que dio lugar a sus obras fue apaciguar los terrores de la conciencia que brotaban con la infracción de tales deberes. Pero no es la deficiencia de cualquier virtud la que viene acompañada por una compunción de ese tipo tan severa, y nadie acude al confesor en busca de absolución por no haber realizado la acción más generosa, más amistosa o más magnánima que podía acometer en sus circunstancias. En fallos de esta clase la norma violada no está comúnmente muy definida, y generalmente es también de tal naturaleza que aunque su observancia pueda conferir el derecho a la honra y la retribución, su quebrantamiento no expone a una culpa, censura o sanción efectiva. Los casuistas sostuvieron que el ejercicio de tales virtudes era una especie de obra de supererogación, que no cabía estrictamente exigir, y que por tanto no era necesario que la abordasen.

Las infracciones del deber moral, en consecuencia, que llegaban ante el tribunal del confesor, y que por ello fueron competencia de los casuistas, eran de tres clases distintas.

Primero y principal: infracciones a las normas de la justicia. Aquí las reglas son todas manifiestas y explícitas, y su transgresión es seguida de la conciencia de merecer y del pavor de sufrir un castigo, tanto de Dios como de los

hombres. Segundo: infracciones a las normas de la castidad. En las instancias más groseras se trata de verdaderas transgresiones de las reglas de la justicia, y ninguna persona puede ser culpable de ellas sin ocasionar el daño más imperdonable a alguna otra. En los casos más leves, cuando sólo representan una violación del decoro preciso que ha de ser observado en el trato entre los dos sexos, no pueden ciertamente ser consideradas violaciones de las reglas de la justicia. Son generalmente, no obstante, infracciones de una norma bastante clara y, al menos en uno de los sexos, tienden a cubrir de ignominia a la persona culpable, y consecuentemente en las personas escrupulosas son seguidas de algún nivel de vergüenza y contrición de ánimo.

Tercero: infracciones a las normas de la veracidad. Hay que anotar que la violación de la verdad no siempre equivale a una transgresión de la justicia, aunque en muchos casos sea así, y por tanto no siempre expone a sanción externa alguna. El vicio del embuste común, aunque es una miserable mezquindad, con frecuencia puede no dañar a nadie, y en tal caso no cabe reivindicar derecho alguno a la venganza ni a la satisfacción debidas a las personas engañadas o a otras. Pero aunque la violación de la verdad no siempre es una profanación de la justicia, siempre es una infracción de una norma bastante clara, y que naturalmente tiende a cubrir de vergüenza a la persona culpable de la misma.

Parece haber en los niños una predisposición instintiva a creer todo lo que se les dice. La naturaleza parece haber considerado necesario para su supervivencia el que, al menos durante un tiempo, depositaran una confianza implícita en aquéllos en cuyas manos se pone el cuidado de su infancia y de las primeras y más indispensables partes de su educación. Su credulidad es por ello excesiva y se requiere una prolongada y abundante experiencia con la

falsedad de la raza humana para reducirlos a un grado razonable de recelo y desconfianza. En las personas adultas los niveles de credulidad son sin duda muy dispares. Las más sabias y experimentadas son generalmente las menos crédulas. Pero apenas hay personas que no sean más crédulas de lo que deberían, y que en muchas ocasiones no concedan crédito a cuentos que no sólo resultan ser absolutamente falsos sino que bastaría un grado de reflexión y atención muy moderado para que se percatasen de que no pueden ser ciertos. La disposición natural siempre es a creer. Sólo la sabiduría acumulada y la experiencia enseñan la incredulidad y muy rara vez la enseñan suficientemente. El más sabio y cauteloso de nosotros a menudo da crédito a historias que él mismo se avergüenza y asombra después de cómo fue posible que las creyese.

El hombre a quien creemos es necesariamente, en el ámbito en el cual le concedemos crédito, nuestro líder y dirigente, y lo contemplamos con un cierto grado de estima y respeto. Pero así como de la admiración por otros llegamos a desear ser admirados, de ser conducidos y dirigidos por otros llegamos a desear transformarnos en líderes y dirigentes. Y así como no podemos siempre contentarnos con ser admirados, salvo que al mismo tiempo logremos persuadirnos de que en alguna medida somos realmente dignos de admiración, tampoco nos satisfará meramente el ser creídos, salvo que al mismo tiempo seamos conscientes de que realmente somos dignos de crédito. El deseo de alabanza y el de ser loable, aunque son muy parecidos, son anhelos distintos y separados; y así también el deseo de ser creído y el de ser digno de crédito, aunque también son muy semejantes, son asimismo deseos distintos y separados.

El deseo de ser creídos, el deseo de persuadir, de encabezar y dirigir a otras personas, parece ser uno de nuestros deseos naturales más intensos. Acaso sea el instinto

sobre el que se funda la facultad del habla, la facultad característica de la naturaleza humana. Ningún otro animal la posee y no podemos encontrar en ningún animal el deseo de encabezar y dirigir la opinión y conducta de sus semejantes. La gran ambición, el anhelo de la verdadera superioridad, de encabezar y dirigir, parece totalmente particular del ser humano, y el habla es el principal instrumento de la ambición, de la verdadera superioridad, el instrumento para encauzar y dirigir los juicios y la conducta de los demás.

Siempre es humillante no ser creído, y lo es doblemente cuando sospechamos que se debe a que nos suponen indignos de crédito y capaces de mentir grave e intencionadamente. Decirle a una persona que es embustera constituye la más mortal de las afrentas. Pero quienquiera que mienta grave e intencionadamente es por necesidad consciente de que merece la afrenta, que no merece ser creído, que pierde todo derecho a ese crédito que es la sola fuente de cualquier tipo de holgura, comodidad o satisfacción en la compañía de sus pares. El hombre que padeciera la desgracia de pensar que nadie iba a creer ni una sola palabra que dijera, se sentiría el paria de la sociedad humana, se espantaría ante la sola idea de integrarse en ella o de presentarse ante ella, y pienso que casi con certeza moriría de desesperación. Es probable, sin embargo, que ningún hombre haya tenido motivos para abrigar tan humillante opinión de sí mismo. Estoy dispuesto a creer que el mentiroso más notorio dice la verdad al menos veinte veces más de lo que miente seria y deliberadamente. Y así como en los más recelosos la predisposición a creer tiende a prevalecer sobre la duda y la desconfianza, en los más irrespetuosos con la verdad la predisposición natural a decirla predomina en la mayoría de los casos sobre la propensión a mentir o a alterarla o disfrazarla en cualquier aspecto.

Nos abochorna el defraudar a otros, aunque sea inintencionadamente, y el ser nosotros defraudados. Aunque esta falsedad involuntaria pueda a menudo no representar ningún sello de falta de veracidad, de falta del amor más absoluto a la verdad, siempre es en alguna medida una señal de falta de juicio, de falta de memoria, de credulidad impropia, de algún nivel de precipitación y temeridad. Disminuye siempre nuestra autoridad para persuadir y acarrea siempre algún nivel de sospecha sobre nuestra preparación para mandar y dirigir. El hombre que a veces confunde a los demás por equivocación, empero, es vastamente diferente de quien es capaz de engañar voluntariamente. Se puede tener confianza en el primero en muchas ocasiones, y muy rara vez en el segundo.

La franqueza y la sinceridad granjean confianza. Confiamos en el hombre que parece dispuesto a confiar en nosotros. Creemos que divisamos con claridad el camino hacia el que pretende conducirnos, y de buena gana nos entregamos a su guía y dirección. La reserva y la reticencia, en cambio, suscitan desconfianza. Tememos seguir los pasos de un hombre si no sabemos adónde va. El gran placer del trato y la compañía, además, surge de una cierta correspondencia de sentimientos y opiniones, de una cierta armonía de las mentes, que como instrumentos musicales coinciden y van al mismo ritmo. Pero esta deliciosa armonía no puede lograrse si no hay libre comunicación de sentimientos y opiniones. Todos deseamos por ello sentir cómo están afectados los demás, entrar en el pecho de los otros y observar los sentimientos y emociones que allí subsisten realmente. La persona que nos permite entregarnos a esta pasión natural, que nos invita a su corazón, que por así decirlo nos abre las puertas de su pecho, parece ejercitar una hospitalidad más encantadora que ninguna otra. Ninguna persona cuyo temperamento sea normalmente bueno dejará de complacer si tiene el

coraje de descubrir sus auténticos sentimientos tal como los siente y debido a que los siente. Esta sinceridad sin reservas es lo que hace que hasta los balbuceos de un niño resulten agradables. Por débiles e imperfectos que sean los puntos de vista de las personas de corazón abierto, nos complace asumirlos, y tratamos en la medida en que podamos de ajustar nuestra propia comprensión al nivel de sus capacidades y de contemplar cada tema en la forma particular en la que ellas parecen considerarlo. Esta pasión por descubrir los sentimientos reales de los demás es naturalmente tan poderosa que a menudo degenera en una curiosidad molesta e impertinente, el atisbar los secretos que nuestro prójimo tiene muy justificables razones para ocultar; y muchas veces se requiere prudencia y un fuerte sentido de la corrección para controlar ésta, igual que todas las demás pasiones de la naturaleza humana, y reducirla al nivel que cualquier espectador imparcial pueda aprobar. La frustración, además, de esta curiosidad, cuando se mantiene dentro de límites adecuados y no busca nada para lo que pueda haber motivos razonables de ocultación, es a su vez igualmente desagradable. La persona que elude nuestras preguntas más inocentes, que no satisface nuestros interrogantes más inofensivos, que evidentemente se emboza en la oscuridad más impenetrable, parece construir, por así decirlo, un muro en torno a su pecho. Intentamos entrar, con la impaciencia de la sana curiosidad, y nos sentimos súbitamente rechazados con la violencia más ruda y ofensiva.

El individuo reservado y reticente, aunque rara vez es una personalidad muy afable, no es despreciado ni se le falta el respeto. Es frío con nosotros y nosotros lo somos con él. No es muy alabado o apreciado, pero tampoco es odiado ni reprochado. En contadas ocasiones, asimismo, debe arrepentirse de su cautela, y se halla generalmente dispuesto a valorar la prudencia de su reserva. Aunque su

conducta haya sido muy defectuosa, y a veces hasta perjudicial, con muy poca frecuencia está presto a exponer su caso ante los casuistas o a fantasear que tiene alguna oportunidad de conseguir su descargo o aprobación.

No siempre sucede así con el hombre que ha engañado involuntariamente por tener información equivocada, por inadvertencia, por precipitación y temeridad. Aunque sea un asunto sin importancia, por ejemplo, al relatar un acontecimiento cotidiano, si es un genuino amante de la verdad, está avergonzado por su negligencia y nunca deja de aprovechar la primera oportunidad que tenga para pedir todas las excusas. Si se trata de un tema importante su contrición es aún mayor, y si de su error se han derivado consecuencias desdichadas o fatales, nunca podrá perdonárselo. Aunque no es culpable, se siente así en sumo grado lo que los antiguos llamaban expiatorio [parte II, cap. III], y está ansioso y presto a acometer cualquier reparación que esté en su mano. Una persona así estará frecuentemente dispuesta a exponer su caso ante los casuistas, que en general le han sido muy favorables, y aunque en ocasiones lo han condenado con justicia por su temeridad, normalmente lo han absuelto de la ignominia de la falsedad.

Pero el hombre que más frecuentemente necesitaba consultarlos era el hombre confuso y mentalmente reservado, el hombre que seria y deliberadamente pretendía engañar, pero que al mismo tiempo deseaba halagarse pensando que había dicho realmente la verdad. Trataron este caso ampliamente. Cuando aprobaban intensamente las motivaciones de su engaño, a veces lo excusaban, aunque para ser justos con ellos hay que aclarar que por regla general y con mucha más frecuencia lo condenaban.

Los temas principales de las obras de los casuistas, por consiguiente, fueron el respeto concienzudo que se debe a las reglas de la justicia, la medida en que debemos respe-

tar la vida y propiedad de nuestro prójimo, el deber de restitución, las leyes de la castidad y la modestia y lo que en sus palabras eran los pecados de la concupiscencia, las reglas de la veracidad y la obligación de los juramentos, promesas y contratos de todo tipo.

Cabe decir en general de las obras de los casuistas que intentaron, sin éxito, dirigir a través de reglas precisas aquello que sólo pueden juzgar las sensaciones y los sentimientos. ¿Cómo es posible determinar mediante criterios el punto exacto en el que, en cada caso, un sentido delicado de la justicia empieza a ser un tonto y frívolo escrúpulo de conciencia? ¿Cuándo el secreto y la reserva se vuelven disimulo? ¿Cuán lejos cabe llevar una ironía agradable y en qué momento justo comienza a degenerar en un odioso embuste? ¿Cuál es el límite máximo de la libertad y la comodidad en la conducta que puede considerarse honrosa y apropiada, y cuándo empieza a tornarse en un libertinaje negligente y atolondrado? En todas estas cuestiones, lo que sería válido en un caso no lo sería en otro, y aquello que representa la corrección y felicidad del comportamiento varía en cada caso ante la mínima modificación del contexto. De ahí que los libros de casuística sean generalmente tan inútiles como tediosos. De poco le servirán a quien pretenda consultarlos en toda ocasión, incluso suponiendo que sus decisiones sean justas, porque a pesar de la multitud de casos que recopilan, dado que la variedad de particularidades posibles es aún mayor, sólo por azar se encontrará entre todos esos casos uno que encaje exactamente con el que se está considerando. Si una persona realmente ansía cumplir con su deber, muy mentecata tiene que ser si cree que va a tener muchas oportunidades para utilizarlo; y si alguien descuida su deber, no es probable que el estilo de esas obras lo estimule a ser más diligente. Ninguna de ellas tiende a animarnos hacia lo generoso y noble. Ninguna tiende a

moderarnos hacia lo amable y humanitario. Por el contrario, muchas tienden más bien a enseñarnos a trampear a nuestras propias conciencias, y por sus vanas sutilezas sirven para autorizar innumerables refinamientos evasivos con respecto a los puntos más esenciales de nuestro deber. La frívola precisión que pretendieron introducir en temas que no la admiten casi inevitablemente los arrastró hacia esos errores peligrosos, y al mismo tiempo volvió a sus obras áridas y desagradables, abundantes en distinciones abstrusas y metafísicas, pero incapaces de excitar en el corazón ninguna de las emociones cuyo despertar es el principal propósito de los libros de moral.

Las dos partes útiles de la filosofía moral son, por consiguiente, la ética y la jurisprudencia: la casuística debe ser rechazada totalmente; los antiguos moralistas juzgaron con mucha más sabiduría cuando al tratar los mismos asuntos no pretendieron ninguna minuciosa exactitud y se contentaron con describir de modo general cuál es el sentimiento sobre el que se basan la justicia, la modestia y la veracidad, y cuál es la forma ordinaria de actuar hacia la que tales virtudes normalmente nos impulsan.

Diversos filósofos intentaron algo no muy diferente de la doctrina de los casuistas. Hay algo parecido en el tercer libro de los *Oficios* de Cicerón, donde procura igual que un casuista sentar reglas para nuestra conducta en muchos casos sutiles en los que es arduo determinar dónde reside el punto de la corrección. Muchos pasajes del mismo libro, además, sugieren que bastantes filósofos habían acometido la misma labor con anterioridad. Pero ni él ni ellos aspiraron a presentar un sistema completo de esta guisa, sino sólo señalar cómo podrían ocurrir situaciones en las que es dudoso si la mayor corrección del comportamiento consiste en observar o apartarse de lo que son las reglas del deber en circunstancias normales.

Todo sistema de derecho positivo puede ser considera-

do como un intento más o menos imperfecto de un sistema de jurisprudencia natural o de una enumeración de las normas concretas de la justicia. Como la violación de la justicia es algo que los hombres jamás tolerarán por parte de otros hombres, el magistrado público debe emplear el poder de la comunidad para obligar a la práctica de esta virtud. Sin esta precaución, la sociedad civil se convertiría en un caos y un baño de sangre, puesto que cada persona se vengaría individualmente cada vez que creyese haber sido agraviada. Para impedir la confusión que reinaría si cada persona se tomase la justicia por su mano, el magistrado, en todos los gobiernos que han adquirido suficiente autoridad, se encarga de hacer justicia a todos, y se compromete a escuchar y resolver todas las demandas por daños. Además, en todos los estados bien gobernados, no sólo se designan jueces para zanjar las controversias entre individuos sino que se prescriben normas para regular los fallos de esos jueces, y se pretende por lo general que dichas normas coincidan con las de la justicia natural. Ciertamente no lo hacen siempre en todos los casos. A veces lo que se llama la constitución del estado, es decir, el interés del gobierno, a veces el interés de clases particulares de hombres que tiranizan el gobierno, tuercen las leyes positivas del país con respecto a lo que prescribiría la justicia natural. En algunos países, la tosquedad y barbarie del pueblo impide que los sentimientos naturales de la justicia lleguen a esa precisión y exactitud que alcanzan naturalmente en las naciones más civilizadas. Sus leyes son, igual que sus modales, groseras, rudas e indistinguibles. En otros países la desdichada constitución de sus tribunales de justicia impide que se establezca en ellos ningún sistema ordenado de derecho, aunque las maneras adelantadas del pueblo pudiesen admitir el más preciso. En ningún país las decisiones de la legislación positiva coinciden exactamente, en cada caso, con las reglas que

dictaría el sentido natural de la justicia. Los sistemas de derecho positivo, entonces, aunque merecen la máxima autoridad en tanto que registros de los sentimientos de la humanidad en épocas y naciones diferentes, nunca pueden ser considerados sistemas precisos de normas de justicia natural.

Cabría haber esperado que los análisis de los juristas, tras las diversas imperfecciones y mejoras del derecho de los distintos países, hubiesen dado lugar a una investigación sobre cuáles son las reglas naturales de la justicia, independientemente de toda institución positiva. Cabría haber esperado que tales razonamientos los hubiesen conducido a establecer un sistema de lo que propiamente se denominaría jurisprudencia natural, o una teoría de los principios generales que deberían permear y ser el fundamento del derecho de todas las naciones. Pero aunque las argumentaciones de los juristas produjeron algo en esta línea, y aunque nadie ha abordado sistemáticamente el derecho de ningún país particular sin introducir en su trabajo numerosas observaciones de esta suerte, sólo en tiempos recientes se ha pensado en el mundo sobre un sistema general de ese tipo, o se ha tratado en sí misma la filosofía del derecho, sin atender a las instituciones concretas de ninguna nación. En los antiguos moralistas no encontramos ningún intento de enumerar específicamente los criterios de la justicia. Cicerón en sus *Oficios* y Aristóteles en su *Ética* estudian la justicia en la misma forma general en que tratan todas las demás virtudes. En las leyes de Cicerón y Platón, donde naturalmente podríamos haber esperado encontrar algunos intentos de enumeración de las reglas de la equidad natural que debían ser puestas en vigor por el derecho positivo de todos los países, no hay nada parecido. Sus leyes son leyes de policía, no de justicia. Grocio parece haber sido el primero que intentó acercarse a un sistema de principios que

debían atravesar y ser la base de las leyes de todas las naciones, y su tratado sobre el derecho de la guerra y de la paz, con todos sus defectos, es quizá la obra más completa que se ha escrito nunca sobre el tema. En otro estudio procuraré explicar los principios generales del derecho y el estado, y los grandes cambios que han experimentado a lo largo de los diversos períodos y etapas de la sociedad, no sólo en lo relativo a la justicia sino en lo que atañe a la administración, las finanzas públicas, la defensa y todo lo que cae bajo el ámbito legislativo. Por consiguiente, no entraré ahora en ningún detalle ulterior acerca de la historia de la jurisprudencia.

Índice de nombres y materias

Addison, Joseph, 247, 354
admiración,
  aprobación, 68, 76, 88, 120, 466
  deseo, 232-7
  de la prudencia, 387, 466
  de los ricos y los encumbrados, 123-30, 138-43, 269, 328-31, 351, 360, 405-6, 449-50
  del éxito, 448-9
Ajax, 501
alabanza y ser loable, y reproche y ser reprochable, 232-44, 249-50, 252, 537-9, 586
Alejandro Magno, 209, 385, 446, 451
ambición, 123-44, 276-8, 315, 328-9, 587
amor,
  a la humanidad, 412
  a nuestro país, 409-15
  al prójimo, 76
  entre sexos, 84, 89-92, 126, 168, 404, 542, 585
  ética cristiana, 76, 311-2
  familia, 103-4, 265-7, 313, 362, 366
  La Rochefoucauld, 133
amor propio, 180-1, 258-62, 288-95, 308-10, 314-5, 463-4, 486-7, 528-30, 551-4
Ana, reina, 413
Antígono, 501
Apolonio de Tiro, 502-3
aprobación y desaprobación,
  admiración, 68, 76, 88
  basadas en el amor propio, 551-4
  basadas en el sentimiento, 561-70
  deseo, 236-7
  de motivaciones y fines, 65-6, 149

de opiniones y sentimientos, 63
de uno mismo, 227-31, 271-5, 441-3, 528-9
intención, 198
no es un sentimiento especial, 556-70
riqueza y poder, 139
simpatía, 62-6, 169, 553-4, 562, 568-70
utilidad, 69, 338, 466, 569
Arístides, 164
Aristipo de Cirene, 385, 515
Aristodemo, 501
Aristómenes, 501
Aristóteles, 374, 457, 479, 482-6, 522, 575, 594
Arundel, Thomas Howard, segundo conde de, 455
asesinato, 182, 193, 210-1, 321
Atila, 450
Augusto, 502, 524
autoengaño, 288-95
autoestima, 440-462
Avidio Casio, 423

Barbeyrac, Jean, 578
beneficencia,
hacia individuos, 395-408
hacia grupos, 409-19
justicia, 173-9, 393-4, 463-4
no esencial para la sociedad, 186
utilidad, 466
benevolencia,
de Dios, 302, 421, 491, 512, 524, 531
en ella consiste la virtud, 474, 478, 524-33
entre las virtudes, 427, 432, 463
espíritu cívico, 417
Hutcheson, 474, 525-30
propio interés, 76, 260, 413
pública del estadista, 413
sentido del deber, 312
tenue destello, 260
universal, 420-3
Biron, Charles de Gontaut, duque de, 122
Boileau-Déspreaux, Nicolas, 444
Borgia, César, 165, 388-9
Bruto, Lucio Junio, 344-5
Bruto, Marco Junio, 511
bucaneros, 430
Buffier, Claude, 355
Butler, Joseph, 113
Butler, Samuel, 354

Calas, Jean, 241-2
Calístenes, 451
Camilo, Marco Furio, 164
Carlos I, 127-8
Carlos II, 359
castidad, 581, 585
castigo, 65, 135, 149-79, 189-94, 203, 210-5, 219, 254, 299-310, 313, 319-21, 388, 505, 577, 584
casuística, 407, 527, 531, 576-85, 590-2
Catalina de Médicis, 433
Catilina, 449, 553
catolicismo, 582
Catón de Utica, 120, 449, 504, 553
Catón el Censor, 370, 411
causa, 65-6, 149, 187-8
centinela dormido, 192-3
César, Julio, 144, 209, 447-9, 503
Cicerón, 251, 369-70, 418, 431-3, 503, 511, 536, 578, 592
ciudadano, 265, 415
Clarendon, Edward Hyde, primer conde de, 433, 455
Clarke, Samuel, 474, 513
clases y grupos,
Claudio, 358
Cleanto, 510

Cleomenes, 501
clero, 255, 308, 362-3, 371, 583
  véase también monjes
Clito, 451
compasión, 49-52, 110, 189-90, 269, 406
conciencia,
  aprobación, 568-9
  actitudes sociales, 180-4
  autoridad, 257, 260, 301
  casuística, 582, 592
  espectador imparcial, 251-3, 257, 260
  falsa, 319-21
  remordimiento, 238-40, 582-4
Condé, Luis II de Borbón, príncipe de, 448
confesión auricular, 582
consecuencias, 197-8, 205-7, 212-7, 340
constitución, 414-9, 593
continencia, 72-7, 166-7, 270-87, 340, 365-70, 427-39
  prudencia, 385, 465
  utilidad, 466-7
  virtudes, 427, 432, 464
conveniencia e inconveniencia, 325-36
corrección, 45-144
  absoluta, 78, 176, 441-4
  belleza, 325-7
  mérito, 65, 151-3, 163-4, 169
  motivación, 65, 149
  pasión, 81
  prudencia, 465
  simpatía, 62-78, 163
  utilidad, 339-40, 466-7
  virtud, 77, 477-514
costumbre y moda,
  estética, 349-57
  sentimientos morales, 358-74
Cowley, Abraham, 90
Craso, Lucio Licinio, 370
Craso, Marco Licinio, 433
creer, predisposición a, 585-8
Crisipo, 267, 510
cristianismo, 76, 312, 322, 525, 576, 582
  véase también religión
Cudworth, Ralph, 525, 556
culpa expiatoria, 221-2, 590

D'Alembert, Jean Le Rond, 248
D'Avaux, Claude de Mesmes, conde, 413
Davila, Enrico Caterino, 433
deber, 225-322
  doctrina estoica, 492, 497
  reglas generales, 296-319
  religión, 299, 309-12, 320, 582
  sentido, 296-9, 309-13, 319
Demetrio el Cínico, 490-1
Demóstenes, 431
derecho,
  castigo, 180-2
  de las naciones, 285-411, 594
  Dios, 299-310
  escocés, 211, 215
  facción, 286
  guerra, 192, 285, 595
  justicia, 178, 183, 188-190, 285, 594
  norma moral, 555-8
  perfecto, 418
  policía, 594
  reglas generales, 300-3, 592-3
  romano, 216. 342
Descartes, Renato, 544
Digby, George, segundo conde de Bristol, 433
Diógenes Laercio, 503
Dios,
  benevolencia, 303, 421-3, 491, 512, 524, 531
  doctrina cristiana, 167, 234-5

doctrina estoica, 97, 287, 422-3, 488-93, 497, 508, 512
felicidad universal y máxima, 302, 420-3
Juez del mundo, 219, 251-6, 287
leyes, 299-310
sabiduría, 188, 220, 251, 303, 309, 423, 449, 491, 508, 512, 524
dolor, 85-8,, 268, 287
véase también placer
Domiciano, 506
Dryden, John, 354
Du Bos, Jean Baptiste, abate, 369

eclécticos, 524
economía, 331-5
educación, 400
egoísmo, 49, 76, 258, 260, 265, 333, 509, 527, 537, 554
véase también amor propio
engaño, 585-90
envidia, 114-9, 264, 436, 441, 445
Epafrodito, 506
Epicteto, 265, 267, 489-91, 496, 505-6
epicúreos, 498, 536
Epicuro, 515-23, 536
Escipión el Africano, 164, 370
Escipión Emiliano, 370
Escipión Nasica, 411
esclavitud, 498-9
escolásticos, 482
españoles, 457
espectador imparcial, 75, 77, 154, 174, 180-4, 206-9, 217, 228, 235, 238, 251-2, 257, 260, 273, 275-6,, 284-7, 405, 410, 482-3, 577, 589
autoestima, 440, 444-5, 448, 461-2
continencia, 77, 270-5, 282-3 385, 431, 434
corrección, 514
hombre imaginario interior '257, 260, 274, 283, 289, 385 407, 438, 442, 464, 505, 512-
prudencia, 385, 464
teoría de la conciencia, 233 235, 238, 251-4, 257, 260
espectadores, 51, 54, 62, 71, 101 115, 121, 135, 166, 173, 176 181, 193, 229, 249, 269, 272 283-4, 307, 326, 330, 340-3 371, 439, 533, 564
véase también espectador imparcial
espíritu cívico, 306, 311, 334-5 344, 415-7, 537
estado, 409, 413-9
estética, 67-9, 78, 563
costumbre, 349-57
utilidad, 325-7, 331-9, 345, 357 552, 569
estoicos,
apatía, 267, 491-2, 512
crítica, 267, 274, 287, 508
continencia, 509
ética, 486-513
elogio, 501, 513
felicidad, 274, 276
naturaleza, 97-8, 488, 507
paradojas, 508-11
propia conservación, 395, 486
sabiduría, 287, 490-4, 508-9
sacrificio, 265, 488-90
suicidio, 495-505
vida, 494, 498
ética,
ciencia, 576
cristiana, 76, 311, 525, 582
Eugenio de Saboya, príncipe, 448
Eumenes, 501
Eurípides, 502

facción, 286, 310, 386, 415-6, 433, 439, 498
Federico el Grande, 448
felicidad e infelicidad, 126, 274, 276, 302-3, 306, 328, 333, 420-3, 491, 495, 499, 509, 516-7, 527
Felipe el Hermoso, 280
Filipo de Macedonia, 385
Filoctetes, 87
Filopemen, 501
filosofía, 299, 312, 504, 511-3, 544-5
fines,
  medios, 326, 334
  motivaciones, 65, 149
  naturaleza, 168-9, 187, 219-20
Foción, 501
Fontenelle, 247
fortuna, 195-223, 448
franceses, 457
frugalidad, 341, 360, 372, 383-5, 434, 484

generosidad y humanitarismo, 74-5, 342-3, 365, 367, 417
Gengis Kan, 450
Graco, Cayo, 370
Graco, Tiberio, 370
gratitud, 151-79, 200-5, 296, 316, 405
Gray, Thomas, 246, 268
Grocio, Hugo, 483, 594
guerra, 97, 127, 131, 143, 256, 273, 282, 285, 344, 415, 429, 433, 439, 444, 496, 498, 503, 521, 555, 595
Guillermo de Orange, 413
Gustavo Adolfo, 448

Hamlet, 458
Hércules, 87
Hipólito, 87
historia de la filosofía moral, 469-570
Hobbes, Thomas, 551, 555-7
Homero, 433
Horacio, 90
Houbraken, Jacobus, 429
Houdar de La Motte, Antoine, 247
Hume, David, 116, 188, 325
Hutcheson, Francis, 474, 525-32, 559-65, 578

idiotas, 460-1
igualdad, 333
imaginación,
  belleza, 358
  costumbre, 349
  espectador imparcial, 235, 238, 258
  ilusión, 126, 134, 169, 234, 332
  pasiones, 86, 89-93
  simpatía, 54-6, 71-2, 89, 126-7, 164, 236, 395, 554
individuo y sociedad, 190-1
inducción y reglas morales, 291-3, 558
inocencia, 240-2, 252-3, 269, 304
intención, 197-8, 204-23
interés, *véanse* amor propio, utilidad
italianos, 369-70

Jacobo I, 334
Jacobo II, 128
Juana la Loca, 280
juegos de azar, 277, 494
Júpiter, 300, 489, 491, 493, 507
justicia,
  Aristóteles, 482, 594
  beneficencia, 173-9, 394, 463
  castigo, 186-94, 220, 388, 578, 585
  derecho natural, 394, 576, 594

después de la muerte, 194, 253, 308
Dios, 193, 253, 308
Epicuro, 519
esencial, 186, 191
mérito, 178, 254-6
Platón, 482-3
policía, 594
prudencia, 276-8, 388, 519
reglas, 317-9, 573-85, 593
sentido, 481-3, 594
utilidad, 187-94, 466, 519
virtud, 175, 304, 393, 427, 432, 463, 466, 481-3
véase también derecho

Kames, Henry Home, Lord, 175

Lactancio, Firmianus, 503
La Fontaine, Jean de, 247
La Placette, Jean, 579
La Rochefoucauld, François, duque de, 133
Lauzun, conde de, 277
Lelio, Cayo, 370
Lelio, Cayo Sapieno, 370
ley, *véase* derecho
leyes motrices, 302
Lisandro, 433
Locke, John, 433, 563
Luciano, 503
Lúculo, Lucio Licinio, 209
Luis XIII, 142
Luis XIV, 129

magnanimidad, 119-20 429, 436, 448
Aristóteles, 457, 484
orgullo, 452, 457, 540-1
prudencia, 387
Malebranche, Nicolás, 289
Mandeville, Bernard, 536-44
mano invisible, 333
Maquiavelo, Nicolás, 388
maquinaria,
belleza, 326-7, 331, 333-6, 345, 552-3
sociedad, 552
universo, 68, 423, 507
Marcelo, Marco Claudio, 144
Marco Aurelio, 423, 506
Marivaux, Pedro de, 267
Marlborough, Juan Churchill, primer duque de, 447-8
Massillon, Jean Baptiste, obispo de Clermont, 255, 308
matemáticos, 246-7
matrimonio, 366-7
mejora de nuestra propia condición, 124
mérito y demérito,
autoestima, 441-4
corrección, 65, 149-50, 169, 193
gratitud, 151-4, 163-6, 405
intención, 197-9, 206-19
justicia divina, 254-6
naturaleza, 305-7
simpatía, 163-9
Milton, John, 246, 500
monjes, 241-2, 255
véase también clero
More, Henry, 525
More, Sir Thomas, 429
motivación, 65, 149

natural,
afecto, 397-401
derecho, 394, 576-82, 592-5
hechos y sentimientos, 305-6
religión, 193-4, 299-310
virtud, 54-6
naturaleza,
admiración de los ricos, 127, 406
beneficencia, 186
desagravio, 157, 178

economía rigurosa, 562
engaño, 332
estoicos, 486-90, 506
filosofía, 299, 511-3
fines, 168-9, 187, 219, 266, 303
gratitud, 405
propia conservación, 180, 381, 505
reglas morales, 300
sociabilidad, 99, 236-7, 274
sociedad, 186, 187
negligencia, 214-7
Nerón, 165, 358
Newton, Sir Isaac, 246
niños,
abandono y muerte, 372-4
credulidad, 585
educación, 400
importancia, 395-6
y padres, 266-7, 395-401

obligación, 174-5, 577
Olimpia, 446
orgullo, 440, 452-9, 461-2, 537-8
Ovidio, 90

Parménides, 450
Parmenión, 451
Pascal, Blas, 263
pasión,
antisocial, 94-101, 313, 435-6
continencia, 427-35
del cuerpo, 83-8, 268, 516
egoísta, 106-10, 258-62, 288, 312-4, 463, 509, 512
imaginación, 85, 89-93
parcialidad, 288-90
punto intermedio, 81
social, 102-5, 313, 435
Paulo Emilio, 132
Pedro el Grande, 334, 385
percepción y juicio moral, 257-9, 301-2 562-5
perfección,
corrección, 76-7, 441-4
Dios, 303
doctrina estoica, 97, 486-9, 509
Epicuro, 518
naturaleza humana, 76, 126, 306
política y derecho, 418
Perrault, Charles, 247
Perseo, 502
Petrarca, 90
Pitágoras, 524
pitagóricos, 482
placer,
Epicuro, 515-20
gratitud y resentimiento, 200-5
Hume, 116, 325-6
utilidad, 326
simpatía, 114
Platón, 374, 418-9, 451, 479-84, 486, 522, 524, 594
platónicos tardíos, 524
Plinio el Joven, 504
Plutarco, 501
poetas, 245-8
polacos, 365, 372
Pompeyo, 209
Pope, Alexander, 246, 354, 508
promesas, 577-581
propagación de la especie, 187, 266
propia conservación, 168, 180, 486
prudencia,
continencia, 385, 465
corrección, 465
Epicuro, 515, 518
estima, 387
estoicos, 395
magnanimidad, 387
moderación, 118, 465
sabiduría, 387, 522
utilidad, 466

virtud, 277, 303, 315-6, 337, 340, 345, 381-9, 427, 463-7, 478, 515-23, 529, 535
Pufendorf, Samuel, 551, 578

Quinault, Philippe, 247
Quintiliano, 354

Racine, Juan Bautista, 246-7, 267, 353
Racine, Luis, 246
Raleigh, Sir Walter, 429
rangos, 123-37, 268, 360, 405
razón y moral, 340, 477-8, 555-9
recompensa, 65, 149-160, 177-9, 254-5, 298-313
véase también castigo
reglas morales,
inducción, 291-2, 557-9
leyes de Dios, 298-310
precisas, 311-9, 573-6, 591-2
sentido del deber, 294-9, 311-4
utilidad, 190-1, 261, 293
Régulo, Marco Atilio, 503
relaciones internacionales, 284, 411
religión, 194, 221, 241-2, 254-6, 298-312, 320-2, 362, 556
véanse también cristianismo, teología
remordimiento, 183, 238, 295, 321
reparación, 1157, 165, 180, 189, 192-3, 200-1
resentimiento
castigo, 293, 313, 393-4
causas y condiciones, 200-5
simpatía, 58-9, 94-101, 151-69, 180-2
Retz, cardenal de, 136, 315, 413, 503
Riccoboni, Marie-Jeanne, 267
Richardson, Samuel, 267
Richelieu, Cardenal de, 315
ricos,
egoísmo, 333
estima, 123-30, 138-43, 264, 268, 328-31, 335, 350, 360, 405-6, 449
y pobres, 123-5, 138-40, 142, 261, 268, 332-3, 360, 405-6
Robertson, William, 280
Russell, Lord William, 429

sabiduría, 138-9, 287, 387, 406, 450, 490-4, 497, 508
Salustio, 354
salvajes, 356, 365-74, 499, 505
San Agustín, 579
Santeul, Jean de, 444
Séneca, 120, 287
sentido,
corrección, 49-50, 163
deber, 228, 293-7, 309-13, 319-22
mérito, 151, 163-6
moral, 290, 301, 474, 561-70
sentimientos,
aprobación, 561-70
conceptos morales, 558-9
corrupción, 138-42, 284-7
morales y costumbre, 358-74
opiniones, 63
pluralidad, 566-70
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, primer conde de, 433
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, tercer conde de, 513
Sidney, Algernon, 429
simpatía,
aprobación, 228, 236, 270-4, 345-6
benevolencia, 102-3
compasión, 49-51, 113
corrección, 62-78, 163, 169, 434-5

definición, 50-1, 113
desgracia y felicidad, 59, 106-22, 263-4, 281
directa e indirecta, 163-6, 553-4
doble, 102-3, 163-6, 568-70
egoísmo, 49, 553-4
gratitud, 154-69, 553-4
habitual y natural, 397-405
humanitarismo, 342-3
Hume, 325
ilusoria, 169
imaginación, 50, 54-6, 71-2, 89, 126-7, 164, 235, 395-6, 553
importancia, 532-3, 561-2
justicia, 180-4
mérito, 154, 169, 405
muertos, 55-6, 156-7
niños, 396
pasión corporal, 83-8, 268
pasiones de la imaginación, 85-93
resentimiento, 60, 94-101, 154-69, 181-2, 553-4
ricos y poderosos, 125-8, 264, 326
situación, 52, 70-5, 83, 115, 288, 361-3
utilidad, 325-6, 333-4
Simson, Robert, 246
sistema,
espíritu, 333, 416
filosófico, 357, 469-78, 513-4, 520-36, 544-54, 561-2, 570, 592-4
gobierno, 415-21
legal, 417-8, 594
sociedad, 331-6, 415-9
universo, 265, 422-3
situación (o contexto),
carácter, 76-8, 90-1, 121, 359-60, 365
simpatía, 53, 70-5, 84-5, 115-6, 288-9, 361-3
Smith, John, 525
sociedad,
beneficencia, 409-19
espejo, 228-30
estabilidad, 127, 138, 406, 414
justicia, 186-94
naturaleza, 186
tablero de ajedrez, 418
utilidad, 185-92
Sócrates, 120, 385
soldados, 130, 135, 141-2, 164, 192, 209, 255, 274, 344, 362-4, 371, 422, 429-30, 439
Solón, 418
Stewart, Matthew, 246
suicidio, 495-506
Sully, Maximiliano de Béthune, duque de, 142
Sulpicio, 370
superstición, 194, 201, 299
Swift, Jonathan, 354, 385

Tácito, 354
Tamerlán, 450
Temístocles, 433, 501
templanza, 76, 85, 140, 345, 384, 417, 428, 434, 481, 483, 485, 493, 519, 521, 529, 542-3
teología, 167-8, 193-4, 254-6, 298-312
Terámenes, 501
Thomson, James, 263
Tibulo, 91
Tigranes, 213
Timoleón, 164
tragedia, 51, 86-7, 92, 95, 110, 117, 126, 222, 320, 400, 407
traición, 210, 410
tranquilidad, 276-83, 302, 328, 386, 413-6, 437, 506, 513, 518, 536
Turena, Enrique de la Tour d'Auvergne, vizconde de, 448

Ulises, 433
utilidad,
belleza, 325-46, 552, 569
castigo, 156-7, 189-94
ciencia, 340
clases, 127
economía, 332-3
ética, 69, 96, 302-3, 307, 339, 420-1, 532-3, 568-70
gobierno, 333-6
Hume, 325
sociedad, 186, 189
virtudes, 466, 518-9, 551-2

vanidad, 124, 142, 234, 250, 277, 440, 452-62, 504, 537-43
Venus, 447
veracidad, 585-90
Vertue, George, 429
virtud,
afable, 74-6, 281, 387, 434, 534-5
Aristóteles, 484-6
benevolencia, 524-33
clasificación, 427, 432
corrección, 77-8, 479-514
Epicuro, 515-20
estoicos, 486-513
Hutcheson, 524-9
interés, 421
Platón, 479-84
prudencia, 515-23
recompensa, 302-8
sabiduría, 138-9, 406-7, 450
tres teorías, 477-8, 531
Voltaire, 129, 246, 267, 320, 353, 385, 408

Wollaston, William, 513

Zenón de Citio, 267, 479, 486, 502, 510, 522

Índice

Estudio preliminar 7

LA TEORÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES

Advertencia (sexta edición, 1790) 43

PARTE I. DE LA CORRECCIÓN DE LA CONDUCTA

Sección I. Del sentido de la corrección 47

1. De la simpatía 49
2. Del placer de la simpatía mutua 57
3. De la manera en que juzgamos la corrección o incorrección de los sentimientos de los demás según estén de acuerdo o no con los nuestros. 62
4. Continúa el mismo asunto 67
5. De las virtudes afables y respetables 74

Sección II. De los grados de las diferentes pasiones que son compatibles con la corrección 79

Introducción 81

1. De las pasiones que se originan en el cuerpo... 83
2. De las pasiones que se originan en una inclinación o hábito particular de la imaginación... 89
3. De las pasiones antisociales 94
4. De las pasiones sociales 102
5. De las pasiones egoístas 106

Sección III. De los efectos de la prosperidad y la adversidad sobre el juicio de las personas con respecto a la corrección de la conducta y de por qué es más sencillo obtener su aprobación en un caso que en el otro..... 111

1. Que aunque nuestra simpatía con la tristeza es generalmente una sensación más intensa que nuestra simpatía con la alegría, normalmente resulta sumamente inferior a la violencia de lo que es naturalmente experimentado por la persona principalmente afectada..... 113
2. Del origen de la ambición y de la distinción entre rangos 123
3. De la corrupción de nuestros sentimientos morales, que es ocasionada por la disposición a admirar a los ricos y los grandes, y a despreciar o ignorar a los pobres y de baja condición 138

PARTE II. DEL MÉRITO Y EL DEMÉRITO, O DE LOS OBJETOS DE LA RECOMPENSA Y EL CASTIGO

Sección I. Del sentido del mérito y el demérito..... 147

Introducción 149

1. Que todo lo que parece ser el objeto adecuado de la gratitud, parece merecer una recompensa; y que, de la misma manera, todo lo que parece ser el objeto adecuado del resentimiento, parece merecer un castigo 151
2. De los objetos adecuados de la gratitud y el resentimiento 154
3. Que cuando no hay aprobación de la conducta de la persona que confiere el beneficio, hay poca simpatía con la gratitud de quien lo recibe; y que, por el contrario, cuando no hay desaprobación de los motivos de la persona que causa el daño, no hay ninguna clase de simpatía con el resentimiento de quien lo sufre 158
4. Compendio de los capítulos anteriores 161
5. El análisis del sentido del mérito y del demérito 163

Sección II. De la justicia y la beneficencia 171

1. Comparación entre estas dos virtudes 173
2. Del sentido de la justicia, del remordimiento y de la conciencia del mérito 180
3. De la utilidad de esta constitución de la naturaleza 185

Sección III. De la influencia de la fortuna en los sentimientos de las personas, con relación al mérito o demérito de las acciones 195

Introducción 197

1. De las causas de esta influencia de la fortuna .. 200
2. De la extensión de esta influencia de la fortuna 206

3. De la causa final de esta irregularidad de los sentimientos 218

PARTE III. DEL FUNDAMENTO DE NUESTROS JUICIOS ACERCA DE NUESTROS PROPIOS SENTIMIENTOS Y CONDUCTA, Y DEL SENTIDO DEL DEBER

1. Del principio de autoaprobación y autodesaprobación 227
2. Del amor a la alabanza, y a ser loable; y del pavor al reproche, y a ser reprochable 232
3. De la influencia y autoridad de la conciencia .. 257
4. De la naturaleza del autoengaño, y del origen y utilidad de las reglas generales 288
5. De la influencia y autoridad de las reglas generales, que son justamente consideradas como leyes divinas 296
6. En qué casos el sentido del deber ha de ser el único principio de nuestra conducta y en qué casos han de concurrir también otras motivaciones 311

PARTE IV. DEL EFECTO DE LA UTILIDAD SOBRE EL SENTIMIENTO DE LA APROBACIÓN

1. De la belleza que la apariencia de utilidad confiere a todas las producciones artificiosas, y la amplia influencia de esta especie de belleza 325
2. De la belleza que la apariencia de utilidad confiere a la personalidad y los actos de los hom-

bres y en qué medida la percepción de esta belleza puede ser considerada como uno de los principios fundamentales de la aprobación 337

PARTE V. DE LA INFLUENCIA DE LA COSTUMBRE Y LA MODA SOBRE LOS SENTIMIENTOS DE LA APROBACIÓN Y LA DESAPROBACIÓN MORAL

1. De la influencia de la costumbre y la moda sobre nuestras nociones de belleza y fealdad... 349
2. De la influencia de la costumbre y la moda sobre los sentimientos morales 358

PARTE VI. DEL CARÁCTER DE LA VIRTUD

Introducción 377

Sección I. Del carácter del individuo en tanto que afecta a su propia felicidad, o de la prudencia 379

Sección II. Del carácter del individuo, en tanto que afecta a la felicidad de otras personas 391

Introducción 393

1. Del orden en que los individuos son encomendados por la naturaleza a nuestro cuidado y atención 395
2. Del orden en que los grupos son encomendados por la naturaleza a nuestra beneficencia.... 409
3. De la benevolencia universal 420

Sección III. De la continencia 425

Conclusión de la sexta parte 463

PARTE VII. DE LOS SISTEMAS DE FILOSOFÍA MORAL

Sección I. De las cuestiones que deben ser examinadas en una teoría de los sentimientos morales 471
Sección II. De las diferentes explicaciones que han sido planteadas acerca de la naturaleza de la virtud 475

Introducción 477

1. De los sistemas según los cuales la virtud consiste en la corrección 479
2. De los sistemas según los cuales la virtud consiste en la prudencia 515
3. De los sistemas según los cuales la virtud consiste en la benevolencia 524
4. De los sistemas licenciosos 534

Sección III. De los diferentes sistemas que han sido elaborados con respecto al principio de la aprobación 547

Introducción 549

1. De los sistemas que deducen el principio de la aprobación del amor propio 551
2. De los sistemas que hacen de la razón el principio de la aprobación 555
3. De los sistemas que hacen del sentimiento el principio de la aprobación 561

Sección IV. De la forma en que los distintos autores han abordado las reglas prácticas de la moral 571

Índice de nombres y materias 597